

Défaire le développement Refaire le monde

Frédérique **Appfel-Marglin**
Jean-Louis **Bato**
Jean-Pierre **Berlan**
Neeti **Bhai**
José **Bové**
François **Brune**
Paolo **Coluccia**
Maurice **Decaillot**
Diogène
Edward **Goldsmith**
Bernard **Hours**

Ivan **Illich**
Ali **Kazancigil**
Serge **Latouche**
Frédéric **Lemarchand**
Claude **Llena**
Jean de **Maillard**
Suleyman **M'Baye**
Helena **Norberg-Hodge**
Carlos **Oyala**
Tonino **Perna**
Marie-Dominique **Perrot**
Heloïsa **Primavera**
Majid **Rahnema**
Rajagopal
François de **Ravignan**
Gilbert **Rist**
Samuel **Sajay**
Umberto **Santino**
Teodor **Shanin**
Michael **Singleton**
Anne-Marie **Vuilleminot**
Lakshman **Yapa**
Hassan **Zaoual**

La ligne d'horizon 
les amis de François Portant

P
Parangon

mOST

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Défaire le développement
Refaire le monde

L'association **La Ligne d'horizon – les amis de François Partant**
a comme objectifs de diffuser les analyses
de François Partant (1926-1987),
de les confronter aux mutations de nos sociétés
et d'approfondir la réflexion sur les alternatives.

La Ligne d'horizon
7, Villa Bourgeois
92240 Malakoff
lalinedhorizon@wanadoo.fr
www.apres-developpement.org

Cet ouvrage a été réalisé avec l'assistance financière
de l'Union européenne.
Les points de vue qui y sont exposés reflètent l'opinion
des auteurs et de ce fait ne représentent en aucun
cas le point de vue officiel de la Commission européenne.

Défaire le développement
Refaire le monde

Avertissement

Ce livre est le premier à paraître en France sur l'« après-développement ». Ce courant de pensée met au centre de sa critique la notion de développement qui, malgré les adjectifs divers dont on l'a doté au cours de son histoire, est au cœur de l'idéologie économique mondiale. Cette notion sert de caution aux pratiques de domination capitalistes qui se perpétuent en son nom.

Des chercheurs et des acteurs sociaux du Nord comme du Sud se reconnaissent dans une réflexion qui procède à une véritable déconstruction de la pensée économique. Sont ainsi remises en cause les notions de croissance, de pauvreté, de besoins, d'aide, etc. Ces analyses apportent un véritable renouveau à un moment où les évolutions politiques et idéologiques de ces dernières années (effondrement du bloc de l'Est, social-libéralisme, mondialisation) ont quelque peu émoussé la radicalité de la critique. En effet, la plupart des penseurs et acteurs du mouvement social restent prisonniers d'un « imaginaire économique » qui leur interdit de prendre en compte l'ensemble des relations sociales des sociétés, seule condition pour sortir de l'imposture économique. Les « après-développementistes » ont une approche globale et entendent remettre l'économie à sa place. Leur apport résulte également d'une interrelation constante avec des pratiques multiples qui font concrètement la preuve de l'existence d'« alternatives au développement ».

L'association *La ligne d'horizon – les amis de François Partant* a organisé en mars 2002, au Palais de l'Unesco, un colloque sur le thème « Défaire le développement, refaire le monde ». Pendant trois jours, les analyses et les présentations d'expériences venues de tous les continents ont montré la vitalité de cette réflexion.

Ce livre réunit des textes écrits par quelques uns des intervenants du colloque¹. La très grande diversité disciplinaire et culturelle des contributions permet d'appréhender la richesse de la démarche.

La première partie de l'ouvrage, « Mirages et ruines du développement », est centrée plus particulièrement sur la critique de la notion de développement et les illusions que véhicule une approche purement économique des problèmes.

La deuxième partie, qui porte sur « Les alternatives au développement » ne présente pas de modèle ou de solutions toutes faites. Elle trace des pistes, des chemins, fait partager des expériences de terrain qui sont autant de jalons pour sortir de la logique du développement.

Dans le prolongement de ce travail, un réseau s'est mis en place afin de poursuivre et populariser les réflexions et les expériences sur l'après-développement. Il entend apporter sa pierre aux débats ouverts un peu partout dans le monde sur la crise de nos sociétés.

Silvia Pérez-Vitoria

Co-présidente de La ligne d'Horizon.

1. Les actes proprement dits du colloque, ainsi qu'un CD audio qui présente quelques temps forts du colloque sont publiés par l'association *La ligne d'horizon* 7, villa Bourgeois – 92240 Malakoff.
lalignedhorizon@wanadoo.fr
www.apres-developpement.org.

1^{ère} Partie

Mirages et ruines du développement

Ivan Illich
Serge Latouche
José Bové

Le développement ou la corruption de l'harmonie en valeur

Ivan Illich *

José Bové dit quelque chose de tout à fait simple, de presque trivial, qui m'a ouvert les yeux : « Ce qui était gratuit devient payant. » Permettez-moi de faire une permutation : ce qui était bon a été transformé en valeur. Tout ce que José Bové dit très clairement est une conséquence logique, inévitable, si l'on ne remet pas en question l'idée de valeur.

Quand j'ai fait mes études, j'ai dû pendant sept ans écouter les leçons et rédiger mes travaux en latin. Cela m'a facilité la lecture des premières discussions universitaires, à la Renaissance et plus tard. Eh bien, je n'aurais pas en latin un mot pour traduire le concept de valeur.

Je me souviens que Lester Pearson m'avait invité pour discuter les thèses de Gunnar Myrdal qui citait l'Évangile, où il est dit que « ceux qui ont auront davantage et ceux qui n'ont pas, on leur prendra même ce qu'ils ont ». J'étais profondément scandalisé. Depuis lors, j'ai compris la crédibilité de l'Évangile et la sagesse de ce Myrdal qui, avec Keynes, présente une pensée des trivialités économiques. Mais je me souviens à quel point mon opposition à l'idée même de développement m'isolait d'une manière extrême. La raison pour laquelle je m'intéressais à cela, c'est que c'était l'époque de l'invasion de l'Amérique latine par les volontaires. Des volontaires qui apportaient avec eux le modèle, l'exemple de l'homme évolué. C'est à ce moment-là, probablement après qu'il ait compris que j'étais confronté à la violence extrême, que Myrdal m'a invité à déjouer le développement. « Déjouer » n'est pas le terme à utiliser, ce serait plutôt l'idée d'éviter. Aujourd'hui encore, les gens utilisent la violence pour témoigner de ce désir.

* Auteur de nombreux essais critiques sur le développement (1926-2002).

J'ai essayé de montrer la contre-productivité du développement, non pas celle de la surmédicalisation, ou des transports qui augmentent le temps que nous passons à nous déplacer, mais plutôt la contre-productivité culturelle, symbolique. Des dizaines de livres parlent aujourd'hui des pieds comme d'instruments de locomotion sous-développés. Il est devenu difficile d'expliquer que les pieds sont aussi des instruments d'enracinement, des organes sensitifs comme les yeux, les doigts.

Majid Rahnema m'a fait voir ce qui s'est passé. Vous vous souvenez peut-être que vers 1980 on a découvert le sida. Un jour, on a demandé à Geremek, l'historien et politicien polonais, s'il avait quelque chose à dire sur l'histoire du sida. Il a répondu : « Mais je crois que le sida ne pouvait pas exister là où vous aviez la permission de mourir d'une infection. » Pour cette raison-là, il n'avait rien à dire sur l'histoire de ce phénomène. Quelque temps plus tard, Majid Rahnema a joué sur le mot de « aids » (sida), en assimilant le développement au sida. Il a parlé du développement – en Amérique et ailleurs – comme d'une destruction, d'une injection de choses et de pensées qui détruisent l'immunité face à notre système de valorisation des choses.

La première fois que j'ai lu ce texte, je ne pouvais pas m'imaginer à quel point les alternatives seront cooptées pour devenir des choix, des options de contre-développement, à l'intérieur du même concept, de la même trivialité. Je prends l'exemple de la médecine : je me souviens très bien de l'époque où des pratiques comme l'acupuncture, la médecine arabe ou d'autres étaient considérées comme du charlatanisme. Quelques années plus tard, elles sont devenues des alternatives pour le malade. Quelques années plus tard encore, elles sont devenues des « complémentaires » ; et aujourd'hui, il y a des soins médicaux intégraux, dans lesquels toutes sortes de techniques et de traditions chantent la même symphonie de la santé. Symphonie qu'il faut poursuivre, en oubliant totalement que pour Monsieur Gallinus, sur la base d'Hippocrate, c'était un mécomportement extrême, pour un médecin, que de soigner une personne qu'il considère dans l'*atrium* (l'entrée) de la mort. J'ai discuté cette question pendant six mois en 1972 au Pakistan et j'ai compris pourquoi la pratique du *hakim* dans la tradition islamique n'était pas du tout comparable à celle du médecin moderne. C'est seulement à partir du XIII^{e} siècle que la médecine n'a plus été considérée comme une forme de philosophie appliquée, qu'est apparue la notion, indépendante d'un soin, de quelque chose qui s'appelle la « santé ».

C'est seulement aux XII^e et XIII^e siècles que les deux notions se sont séparées. Les raisons de cette séparation seraient trop longues à discuter.

Depuis lors, j'ai suivi une route qui consistait à m'éloigner dans le temps, puisque je ne réussissais pas, à mon âge, à apprendre le chinois, qui m'aurait donné une base indépendante du développement des idées occidentales. Je suis donc allé au XII^e siècle et là, j'ai été touché par ce dont parle Serge Latouche : l'idée de l'horizon. J'ai tout de suite pensé à Pierre d'Espagne, un père de l'Église de ce siècle-là, qui a une très belle définition de l'horizon. Il explique qu'il s'agit d'une ligne qui passe entre les deux fesses. Avec le côté gauche, nous sommes dans un temps qui n'existe plus pour nous. C'est une espérance éternelle, mais qui commence un jour (ce n'est pas l'éternité de Dieu). Avec le côté droit, nous sommes assis dans le temps. Et il faut faire son possible pour tenir les deux fesses bien ensemble. Je vous cite un Père de l'Église du XII^e siècle...

M'adressant maintenant aux modernes, j'ai observé comment le petit mot « je », au cours du XX^e siècle, a changé de sens. En français, « je » est un pronom. Si je dis « Ivan veut », on sait que je ne sais pas encore dire « je », que je suis trop jeune. En anglais, on dit « pronoun », mais ce n'est pas un vrai substantif, ce n'est pas une classe. En allemand, c'est encore différent : « *ich* » ist ein *Fürwort*, et je peux le comprendre comme quelque chose qui remplace un mot, *für eine Wort*, qui n'existe pas, car c'est quelque chose de suprêmement concret. Cela commence avec Freud, avec la recherche du Je, de la personnalité, de l'intégration du Moi. C'est ce sens qui se perd actuellement. C'est une autre raison pour laquelle il est tellement difficile, dans le monde contemporain, d'avoir une ligne d'horizon comme idéal. Cela veut dire : tout le poids sur la fesse droite. Je ne sais pas comment le dire autrement (philosophiquement, c'est un peu plus compliqué).

Dans la langue malaise, on ne peut pas dire une phrase sans bien distinguer entre le *kita* et le *kami*. Par exemple, « nous avons rendez-vous ce soir », vous êtes avec Madame. En français vous ne savez pas si ça s'adresse à vous ou à Madame. C'est une chose impossible dans les langues qui ont un pluriel du « je » clairement fixé par les mots.

Lorsque j'ai demandé à mon ami Matthias Rieger : « Comment arriver à expliquer de quelles manières les trivialités se sont changées ? », il m'a envoyé une lettre dont je vous lis un extrait : « La première fois que j'ai lu le programme du colloque « défaire le

développement, refaire le monde », mon cœur a sursauté. Le sujet de ce colloque m'a donné l'impression d'être invité à une réunion internationale de dieux. Je me suis dit que ces deux idées – re-faire le monde et de dé-faire le développement – ne pouvaient se concevoir que dans l'Olympe. Ça peut être un Olympe alternatif, mais c'est l'Olympe. C'est global. »

Je me demande pourquoi le développement a eu un tel effet transformateur sur les millions et millions d'hommes qui travaillent encore la terre à la main, la majorité. Je me demande à quel point ils sont déjà modernisés, développés aujourd'hui.

L'autre ami que j'aimerais vous faire entendre, Samuel Sajay (indien et professeur aux États-Unis), m'écrit : « Ivan, vous avez parlé de l'effet symbolique du développement, de l'école qui inévitablement classifie les gens et leur donne la responsabilité d'appartenir à leur classe d'origine ; de la médecine qui crée dans le monde d'aujourd'hui les pathologies qu'elle diagnostique... »

Il me dit : « Dans la mesure où le développement associe à ses échecs techniques des effets symboliques réussis de son point de vue, on peut dire que le développement, dont le but consistait à développer les humains, est un franc succès. »

Vous me demanderez, qu'est-ce que ça veut dire ? Je trouve ce mot « humain » dé-gou-tant ! Dernièrement, j'ai consulté l'*Encyclopædia Britannica* sur CD-Rom. Je voulais savoir comment on définit la communication. Et qu'est-ce que je trouve ? « Pour les humains, la communication est... etc. » Premièrement, le mot « humain » est écrit en bleu, puis il y a une indication « regardez dans l'index ce que ça veut dire ». Le développement a fait de nous des « humains ».

Je reviens à mon ami : « Le développement des humains comme fonction latente de la technique est un franc succès. Partout dans le monde, les gens croient maintenant sincèrement qu'ils sont humains. L'humain est devenu un être reconnu légalement plutôt qu'une créature naturelle. » Inévitablement, je repense au vieux professeur Tenenbaum qui parlait dans un très beau livre, il y a quarante ans, de la différence de traitement des esclaves entre le Nord et le Sud. Dans le Sud, il y a eu des conciles au XVI^e siècle en Espagne pour vérifier si les esclaves étaient vraiment des humains, des Hommes. En Amérique latine, s'ils étaient des hommes, on devait avoir une raison pour les mettre en esclavage. Dans le Nord, on avait l'idée qu'on devient humain en devenant citoyen.

Samuel Sajay continue : « Le sens des proportions, de ce qui est

adéquat, approprié et bon ne peut pas exister dans un monde technologique, un monde donc non naturel. Si le monde est « fabriqué » (« Refaire le monde »), il ne sera pas naturel, c'est-à-dire qu'il ne sera pas une donnée avec laquelle je dois vivre. » C'est une base fondamentale de la pensée de toutes les traditions que je connais, de la proportionnalité, de l'harmonie, de ce qu'on appelle « le bien ». Évidemment, nous rions si je reprends l'expression d'Aristote, qui dit que la pierre tombe parce qu'elle a un désir pour l'endroit « bon » auquel elle appartient. Ce n'est pas être dans l'espace, c'est penser avec les pieds par terre. Sajay conclut : « L'humain sera coopté pour contribuer au *self management*, au management global. »

Maintenant, si mes yeux se sont ouverts sur ce qui se passe dans cette déshumanisation, cette décorporalisation, je le dois à Silja Samersky, généticienne certifiée et docteur en philosophie. Elle a travaillé sur une quarantaine d'interviews de femmes enceintes réalisées en Allemagne. Elle m'a montré d'une manière effrayante comment, en une heure et demie, dans un rituel absurde, une femme qui attend normalement son enfant est transformée... en *decision maker*. La mère a en face d'elle un profil de probabilités et de risques, comme un « décideur », sur la base duquel elle doit prendre sa décision. Une décision qui n'est pas prise avec ce qu'on appelait la « volonté ». De nouveau je retourne à mes chers dictionnaires : dans le nouveau, énorme, dictionnaire de philosophie de l'éditeur Routledge, au mot *will* (la volonté), il est dit : « Une faculté autrefois attribuée à l'être humain. » C'est une entrée d'un quart de page, je vous conseille, si vous êtes intéressé, d'y aller voir. Silja m'a fait comprendre ce qui se passe dans cet instant exemplaire et qu'il ne me sera jamais possible de vraiment sentir dans mes entrailles, cet instant où la maman pense à ce qui naît en elle comme à un être de valeur auquel il faut appliquer une réflexion sur les chances et les risques, un profil de risques. Elle m'a fait comprendre à quel point c'est une trahison.

Je pense que si vous voulez réfléchir à la situation dans laquelle nous nous trouvons – appelons-la le « doute grave » sur le développement – il faut s'intéresser à ce concept d'« harmonie ». Matthias Rieger m'a fait comprendre que la musique était un arrangement d'harmonies et que c'est Heinholtz, le Einstein du XIX^e siècle, qui a dit que « cette pensée d'harmonie, ne s'applique pas à un monde où ce qui était harmonie est transformé en valeur. »

Cette valeur, qui s'exprime en Hertz, peut devenir une lutte en

1870 entre Berlin et Paris si la base de cette valeur est par exemple 440 Hz plutôt que 445 Hz. Pour cette raison, l'art peut devenir quelque chose de calculable. J'aime cette musique, je suis corrompu par cette musique moderne qui est une œuvre d'art, indépendante de celui qui écoute, qui existe en soi, faite par des tons, calculée, en opposition à ce qu'était l'écoute pour les vieux : une harmonie, une relation entre la flûte et l'oreille.

Le développement n'est pas le remède à la mondialisation, c'est le problème !

Serge Latouche *

Il existe une quasi-unanimité à gauche (et même au centre) pour dénoncer les méfaits d'une mondialisation libérale, voire ultra-libérale.

Cette critique consensuelle s'articule sur six points :

1. La dénonciation des inégalités croissantes tant entre le Nord et le Sud, qu'à l'intérieur de chaque pays,
2. Le piège de la dette pour les pays du Sud avec ses conséquences sur l'exploitation inconsidérée des richesses naturelles et la réinvention du servage et de l'esclavage (en particulier des enfants),
3. La destruction des écosystèmes et les menaces que les pollutions globales font peser sur la survie de la planète,
4. La fin du *welfare*, la destruction des services publics et le démantèlement des systèmes de protection sociale,
5. L'omnimarchandisation, avec les trafics d'organes, le développement des « industries culturelles » uniformisantes, la course à la brevetabilité du vivant,
6. L'affaiblissement des États-nation et la montée en puissance des firmes transnationales comme « les nouveaux maîtres du monde ».

Pour suppléer aux défaillances du marché, au Sud, on fait largement appel au « SAMU mondial » dont les ONG humanitaires, les urgenciers sont l'outil capital. Le tiers secteur ou l'économie sociale et solidaire ont vocation à remplir le même objectif au Nord. Le (re)développement peut-il être le remède à ces maux ?

* Professeur émérite d'économie à l'université Paris XI, co-président de La Ligne d'Horizon.

Au fond, beaucoup le pensent, et en particulier tous ceux qui prônent « une autre mondialisation ». Il faudrait revenir au développement en le corrigeant, s'il y a lieu, de ses effets négatifs. Un développement « durable » ou « soutenable » apparaît ainsi comme une panacée tant pour le Sud que pour le Nord. C'est plus ou moins la conclusion de ce que nous avons entendu encore récemment à Porto Alegre. Cette aspiration naïve à un retour du développement témoigne à la fois d'une perte de mémoire et d'une absence d'analyse sur la signification historique de ce développement.

La nostalgie des « trente glorieuses », cette ère de la régulation keynésio-fordiste qui fut celle de l'apothéose du développement nous fait oublier qu'en mai 1968, c'est précisément cette société de « bien-être » qui était dénoncée comme société de consommation et société du spectacle n'engendrant que l'ennui d'une vie sans autre perspective que « métro-boulot-dodo », fondée sur un travail à la chaîne répétitif et aliénant. Si on exalte encore volontiers les cercles vertueux de cette croissance qui constituait un « jeu gagnant-gagnant-gagnant », on oublie volontiers les deux perdants : le tiers-monde et la nature. Certes, l'État gagnait, le patronat gagnait et les travailleurs, en maintenant la pression, amélioraient leur niveau de vie, mais la nature était pillée sans vergogne (et nous n'avons pas fini d'en payer l'addition...), tandis que le tiers-monde des indépendances s'enfonçait un peu plus dans le sous-développement et la déculturation. En tout état de cause, ce capitalisme régulé de l'ère du développement aura été une phase transitoire menant à la mondialisation.

Si le développement, en effet, n'a été que la poursuite de la colonisation par d'autres moyens, la nouvelle mondialisation, à son tour, n'est que la poursuite du développement avec d'autres moyens. L'État s'efface derrière le marché. Les États-nations qui s'étaient déjà fait plus discrets dans le passage du témoin de la colonisation au développement quittent le devant de la scène au profit de la dictature des marchés (qu'ils ont organisée...) avec leur instrument de gestion, le FMI, qui impose les plans d'ajustement structurels. Toutefois, si les « formes » changent considérablement (et pas que les formes), on est toujours en face de slogans et d'idéologies visant à légitimer l'entreprise hégémonique de l'Occident, et singulièrement des États-Unis aujourd'hui. Rappelons la formule cynique d'Henry Kissinger : « La mondialisation n'est que le nouveau nom de la politique hégémonique américaine. »

Il n'y pas dans cette approche (autre mondialisation, développe-

ment durable), de remise en question de l'imaginaire économique. On retrouve toujours l'occidentalisation du monde avec la colonisation des esprits par le progrès, la science et la technique. L'économicisation et la technicisation du monde sont poussées à leur point ultime. Or, c'est cela même qui constitue la source de tous les méfaits dont on accuse la mondialisation. C'est le développement réellement existant, celui qui domine la planète depuis deux siècles, qui engendre les problèmes sociaux et environnementaux actuels. Le développement n'est qu'une entreprise visant à transformer les rapports des hommes entre eux et avec la nature en marchandises. Il s'agit d'exploiter, de mettre en valeur, de tirer profit des ressources naturelles et humaines. Quel que soit l'adjectif qu'on lui accole, le contenu implicite ou explicite du développement c'est la croissance économique, l'accumulation du capital avec tous les effets positifs et négatifs que l'on connaît : compétition sans pitié, croissance sans limite des inégalités, pillage sans retenue de la nature. Le fait d'ajouter le qualificatif « durable » ou « soutenable » ne fait qu'embrouiller un peu plus les choses. En ce moment même circule un manifeste pour un développement soutenable signé par de nombreuses célébrités dont Jean-Claude Camdessus, l'ancien président du Fonds Monétaire International !

Notre surcroissance économique dépasse déjà largement la capacité de charge de la terre. Si tous les citoyens du monde consommaient comme les Américains moyens, les limites physiques de la planète seraient largement dépassées. Si l'on prend comme indice du « poids » environnemental de notre mode de vie « l'empreinte » écologique de celui-ci en superficie terrestre nécessaire, on obtient des résultats insoutenables tant du point de vue de l'équité dans les droits de tirage sur la nature que du point de vue de la capacité de régénération de la biosphère. En prenant en compte les besoins de matériaux et d'énergie, ceux nécessaires pour absorber déchets et rejets de la production et de la consommation et en y ajoutant l'impact de l'habitat et des infrastructures nécessaires, les chercheurs travaillant pour le World Wide Fund (WWF) ont calculé que l'espace bioproduitif de l'humanité était de 1,8 hectare par tête. Un citoyen des États Unis consomme en moyenne 9,6 hectares, un canadien 7,2 et un européen moyen 4,5. On est donc très loin de l'égalité planétaire et plus encore d'un mode de civilisation durable qui nécessiterait de se limiter à 1,4 hectare, en admettant que la population actuelle reste stable. On peut discuter ces chiffres, mais ils sont malheureusement confirmés par un nombre considérable

d'indices (qui ont d'ailleurs servi à les établir). Ainsi, pour que l'élevage intensif fonctionne en Europe il faut qu'une surface, pour ce qu'on appelle des « cultures en coulisses », équivalant à sept fois celle de ce continent soit employée dans d'autres pays à produire l'alimentation nécessaire aux animaux ainsi élevés sur un mode industriel... Pour survivre ou durer, il est donc urgent d'organiser la décroissance.

Quand on est à Rome et que l'on doit se rendre par le train à Turin, si on s'est embarqué par erreur dans la direction de Naples, il ne suffit pas de ralentir la locomotive, de freiner ou même de stopper, il faut descendre et prendre un autre train dans la direction opposée. Pour sauver la planète et assurer un futur acceptable à nos enfants, il ne faut pas seulement modérer les tendances actuelles, il faut carrément sortir du développement et de l'économicisme, comme il faut sortir de l'agriculture productiviste qui en est partie intégrante, pour en finir avec les vaches folles et les aberrations transgéniques.

Le développement comme la mondialisation sont des « machines » à affamer les peuples. Avant les années 1970, en Afrique, les populations étaient « pauvres » au regard des critères occidentaux, en ce sens qu'elles disposaient de peu de biens manufacturés, mais personne, en temps normal, ne mourait de faim. Après 50 années de développement, c'est chose faite. Mieux, en Argentine, pays traditionnel d'élevage bovin, avant l'offensive développementiste des années 1980, on gaspillait inconsidérément la viande de bœuf, abandonnant les bas morceaux. Aujourd'hui, les gens pillent les supermarchés pour survivre et les fonds marins, exploités sans vergogne par les flottes étrangères entre 1985 et 1995 pour accroître des exportations sans grand profit pour la population, ne peuvent plus constituer un recours. Comme le dit Vandana Shiva : « Sous le masque de la croissance se dissimule, en fait, la création de la pénurie. »

George W. Bush déclarait le 14 février 2002 à Silver Spring devant l'administration de la météorologie que « parce qu'elle est la clef du progrès environnemental, parce qu'elle fournit les ressources permettant d'investir dans les technologies propres, la croissance est la solution, non le problème ». Nous affirmons tout au contraire que, bien loin d'être le remède à la mondialisation, le développement économique constitue la source du mal. Il doit être analysé et dénoncé comme tel.

En finir avec l'idéologie du progrès

José Bové *

François Partant a été l'un de ceux qui ont permis de continuer le chemin tracé depuis une cinquantaine d'années maintenant, non seulement dans la remise en cause du développement, mais aussi, allant encore plus loin, dans la remise en cause de l'idéologie du progrès. Le développement fait partie de cette idéologie et l'on peut ici citer Jacques Ellul, qui a été l'un des pères fondateurs de cette réflexion avec son livre *La Technique ou l'enjeu du siècle*, au milieu des années 1950. Il y a une véritable filiation entre Jacques Ellul – en passant par Ivan Illich et François Partant – et tous les mouvements qui sont aujourd'hui en action. Ce qui fait le fondement du mouvement planétaire actuel de la remise en cause de la globalisation et de la volonté de dire qu'il faut défaire le développement, ce qui est fondamentalement au cœur de ce débat, c'est qu'il faut en finir avec l'idéologie du progrès. Celle-ci est responsable d'une sorte de mythe, selon lequel il y a une situation donnée au départ, que tout ce que l'humanité peut faire améliorera. Ce grand mythe du XIX^e siècle a été l'idéologie dominante, construite à la fois par les libéraux et par les marxistes, constituant la face et le revers d'une même médaille, celle de l'idéologie du progrès. Ce qui fait qu'une nouvelle pensée existe aujourd'hui, c'est que l'on a compris que ces systèmes étaient rigoureusement identiques, qu'ils étaient basés à la fois sur le scientisme, sur la logique de la production et du marché et sur la glorification de l'État ou des institutions. On se retrouve donc maintenant avec une remise en cause globale de l'ensemble de ce schéma.

* Syndicaliste, membre de la Confédération paysanne

Évidemment, cela fait peur, et les vieux démons, les vieilles recettes du passé reviennent. Et bientôt on nous expliquera qu'en fait, au début du XX^e siècle, on n'avait pas bien compris comment il fallait faire, mais que le modèle est toujours bon, que ce sont les hommes qui l'ont mis en place qui n'étaient pas bons. Nous ne pouvons plus accepter cette logique des avant-gardes et cette logique scientiste appliquées à l'économie et à la politique. Nous devons remettre cela en cause, ainsi que la logique du combat.

Il y a deux manières de combattre, qui sont chacune porteuse du type de société que l'on veut construire. Il y a une méthode autoritaire et une méthode antiautoritaire, ce qui nous ramène au débat de la I^{ère} Internationale, à la fin du XIX^e siècle. Nous sommes en train d'inventer une nouvelle façon de vivre en société. François Partant a mené cette réflexion, notamment dans son livre *Que la crise s'aggrave*, avec comme point de départ l'agriculture. Ceci n'est pas neutre car c'est dans ce domaine que la remise en cause du dogme du productivisme s'est construite et a été la plus avancée, du moins du vivant de Partant, et c'est ainsi que les paysans eux-mêmes ont dénoncé la logique dans laquelle le système voulait les enfermer. Logique du toujours plus, logique des moyens pour les moyens, logique d'accumulation financière, logique du marché, logique de l'organisation rationnelle de la production et des marchés ainsi que de la concentration de la distribution, en allant toujours plus loin.

Cette logique a amené toutes les dérives connues, que François Partant avait déjà pointées du doigt, tout comme, au début des années 1980, l'avaient fait des paysans qui remettaient en cause l'utilisation des hormones dans l'élevage. Ce combat a ensuite continué avec la remise en cause de ce qui est peut-être le plus symbolique du culte scientiste : les OGM. Personne ne sait, pas un scientifique sérieux n'est capable de dire ce que peuvent en être les conséquences sur l'environnement, sur la santé, ni sur l'économie. Il s'agit seulement d'avancer coûte que coûte. Logique du progrès qui va de pair avec celle du marché, pour lequel les OGM sont une chose extraordinaire, en faisant en sorte que ce qui était gratuit devienne payant. Les graines que le paysan garde et qu'il resème sont gratuites, par contre celles qu'il faut se procurer auprès de la firme multinationale, chez Monsanto ou Novartis, obligent le paysan à accumuler les richesses pour pouvoir les acheter. Ce contentement du marché avait déjà commencé avec les hybrides, premier stade, pourrait-on dire, des OGM. On a dit que rendre le maïs stérile par hybridation constituait un progrès parce que cela permettait

de produire plus, ce qui était déjà un mensonge au début du XX^e siècle.

Cependant le marché ne peut pas agir seul, il a besoin de règles du jeu et se sert donc des institutions, du droit, à travers les brevets. Le premier brevet sur les OGM aux États-Unis est un brevet conjoint entre l'État et une firme privée. On se retrouve avec ce triptyque progrès-marché-État, les trois ayant besoin les uns des autres pour continuer à avancer, à dominer.

À bien y regarder, on se rend compte que cette logique du développement est complètement suicidaire. Elle refuse de regarder autour d'elle, avance sans connaître les conséquences de ses actes. Je citerai simplement quelques chiffres qui montrent l'absurdité de ce système qui fait que, par exemple, aujourd'hui en France 30 000 exploitations disparaissent chaque année. Dans le cadre de la logique de concentration, il faut bien être moderne, toujours augmenter les rendements, toujours être plus efficace. De 1992 à 2002, on est passé, au nom de l'efficacité économique, puis de la rationalité de la commission de Bruxelles, de 11 millions de paysans à moins de 6 millions dans la communauté européenne.

Trois chiffres montrent l'absurdité de ce modèle pour l'agriculture mondiale. Aujourd'hui sur la planète 28 millions de paysans travaillent avec un tracteur, 200 millions travaillent avec la traction animale et plus d'1,3 milliard travaillent à la main. Ce sont les chiffres aujourd'hui reconnus et admis par les institutions internationales. Que deviendront ces populations si l'agriculture rentre dans la logique productiviste au niveau mondial? Ce ne sont pas des millions de paysans qui disparaîtront, comme en Europe ou en Amérique du Nord, mais des centaines de millions, peut-être 1 milliard ou plus. La question devient gigantesque, sachant que, dans le même temps, la logique productiviste, cette logique technicienne du toujours mieux toujours plus, fait que dans les entreprises du secteur secondaire – où l'on envoyait les paysans qui quittaient la terre afin de dégager de la main d'œuvre – ces gens-là n'auront plus de place. En effet, là aussi il faut toujours aller plus loin, faire toujours mieux et donc on ne crée plus d'emplois dans l'industrie. On se retrouve dans une situation absurde où l'on court toujours plus loin sans avoir de solution et sans se rendre compte que cela crée un conflit social mondial comme on n'en a encore jamais connu.

Depuis le mois de novembre 2001 tout ceci n'est pas un rêve, et le premier conflit d'un nouveau type est en train de s'inscrire dans

un pays particulier. En novembre 2001, la Chine a accédé à l'OMC. Grâce à cette accession, elle entre dans le concert des nations, ce qui lui permettra en même temps d'organiser les jeux olympiques et de se donner une belle image.

Ceci mis à part, on se retrouve là dans un cas de figure extraordinaire, avec l'alliance d'un pouvoir d'État autoritaire et de la libéralisation du marché à outrance. Rajoutons à cela l'idéologie du progrès, les chinois n'en sont pas avares, et l'on se rend compte que cela va être une catastrophe. Or, que nous disent aujourd'hui les économistes chinois officiels ? Ils disent très clairement que, à la suite de l'entrée du pays dans l'OMC, il va falloir importer, puisque l'OMC oblige à importer au moins 5 % de ses denrées, même en matière agricole, quand on y adhère. Il va donc y avoir du dumping, et les prix vont baisser. Les économistes chinois disent aujourd'hui qu'ils pensent qu'entre 250 et 400 millions de paysans seront obligés de quitter la terre dans les dix prochaines années. Que deviendront-ils, quand on sait que déjà la périphérie des grandes villes chinoises est envahie de paysans sans terre ? On sait très bien qu'ils n'ont aucun avenir. On est en train de construire une véritable bombe à retardement, uniquement pour satisfaire un fantasme, pour satisfaire des économistes, des financiers, des scientifiques et des hommes d'État très contents de construire de belles machines.

On pourrait prendre des exemples identiques en Afrique. Aujourd'hui, grâce à la politique européenne, grâce à nos excédents – que l'on a été capable de produire et ensuite de conserver dans des frigos à Bruxelles – on a pu déverser sur toute l'Afrique subsaharienne des quantités astronomiques de viande à bas prix. À tel point qu'en six ans, on est arrivé à diviser par deux le cheptel des pays subsahariens. Voilà la logique du marché, la logique du progrès économique, voilà la logique scientifique poussée à l'absurde. Tout cela nécessite que l'on remette en cause de manière radicale la totalité des concepts sur lesquels a été basée la construction de la planète jusqu'à présent. Dans cette vision, quel espoir y a-t-il ? Eh bien, l'espoir, ce sont des hommes et des femmes qui, partout aujourd'hui, se lèvent pour dénoncer cette situation, mais aussi pour construire des alternatives au quotidien et qui n'attendent pas les lendemains qui chantent pour commencer à bâtir. Et c'est cela qui est nouveau aujourd'hui, que des hommes et des femmes luttent et construisent en même temps des alternatives, sans attendre que les institutions politiques issues du colonialisme règlent tous les problèmes. Ce sont les mouvements sociaux, les citoyens en lutte,

et pas simplement les ONG, qui sont aujourd'hui en train de se prendre en main, et c'est la jonction entre ces différents mouvements qui est un véritable espoir. À Porto Alegre, on a dit qu'un autre monde est possible. Nous sommes un certain nombre à dire qu'il est dangereux de parler d'un autre monde possible parce que c'est à nouveau penser dans la dualité. C'est pour cela qu'il est préférable de dire que d'autres mondes sont possibles et c'est également pour cette raison que nous disons, nous, à Via Campesina, notre mouvement paysan international, que pour globaliser l'espoir il faut d'abord globaliser les luttes.

Chapitre I
Les habits neufs du développement

Gilbert Rist
François Brune
Edward Goldsmith

Le « développement » : habits neufs ou tenue de camouflage ?

Gilbert Rist*

Voici vingt ans, François Partant annonçait « la fin du développement¹ ». Depuis lors, de nombreux ouvrages ont confirmé la nouvelle, expliqué les causes de la mort et tenté d'en convaincre ceux qui refusaient d'y croire. Et pourtant, d'une certaine manière, le cadavre bouge encore et les inconsolables de son agonie redoublent d'efforts pour restaurer l'illusion de son existence.

Si le débat est aussi complexe et passionné, c'est qu'il concerne une croyance plutôt que des pratiques sociales. S'il ne s'agissait que d'évaluer les conséquences concrètes des innombrables actions menées depuis près de cinq décennies « au nom du développement », la cause serait vite entendue : le fait de répéter rituellement qu'il convient de « tirer les leçons des échecs du passé » montre bien que les résultats obtenus se situent en deçà des espoirs dont on s'était bercé. De plus, il est difficile d'ignorer que – quels que soient les modes de calcul² – les inégalités entre les plus riches et les plus pauvres s'accroissent, et que près de trois milliards de personnes vivent aujourd'hui avec moins de 2 dollars par jour.

Toutefois, pour faire face à ces constats décourageants, il faut sans cesse trouver de nouvelles raisons pour se persuader qu'il est nécessaire de poursuivre l'aventure dans laquelle on s'est engagé et dont l'objectif est si noble qu'il ne saurait être abandonné. Qu'importent les dénégations de l'histoire pourvu que subsiste l'idéal que l'on s'était fixé ! D'où l'importance des secours offerts par la « religion du développement » qui permet de faire « comme si » la

* Professeur à l'Institut universitaire d'études du développement (IUED) à Genève.

fiction collectivement partagée et entretenue pouvait l'emporter sur la réalité des pratiques et de leurs conséquences³.

Sans revenir ici sur l'ensemble des arguments qui justifient que l'on puisse ranger le « développement » parmi les faits religieux⁴, rappelons que, dans une perspective durkheimienne, la religion dépasse très largement ses modalités « ecclésiastiques » (qui, par ailleurs, ont perdu beaucoup de leur influence dans la société contemporaine) et qu'elle consiste essentiellement dans les croyances – et les pratiques qui lui sont associées – que toute société tient pour indiscutables et qui, de ce fait, construisent et confirment son unité⁵. Que le « développement » remplisse ces diverses conditions n'est pas douteux. Comment en effet s'y opposer puisqu'à partir du moment où l'on affirme que « le développement, c'est la vie ! », celui-ci devient tout à la fois nécessaire, positif et souhaitable⁶? Certes, d'autres valeurs – les droits humains et la démocratie par exemple – partagent ce statut de « vérité religieuse », mais le panthéon moderne s'accommode fort bien de cette diversité de croyances qui se renforcent l'une l'autre.

Cela dit, les croyances sont aussi auto-immunisées, c'est-à-dire à la fois insensibles à l'épreuve des faits qui pourraient les contredire et protégées contre les doutes que pourraient faire surgir leurs contradictions internes. De même que les guerres de religion n'ont jamais remis en cause la foi des chrétiens en un Dieu d'amour ou que, pendant longtemps, l'existence de la *nomenklatura* soviétique n'a pas entamé le dogme du pouvoir du prolétariat, de même les échecs du « développement » ne suffisent pas à transformer ses fidèles en incrédules. Peu importe aussi que les uns estiment que le « développement » adviendra grâce à l'aide publique et la coopération internationale alors que d'autres prônent le commerce et les investissements (*trade not aid*), que les uns attendent de l'État qu'il réduise les inégalités tandis que les autres confient cette tâche au marché, que certains placent leurs espoirs dans les « initiatives locales » et que d'autres attendent des organisations internationales qu'elles fassent enfin régner l'« ordre mondial »... Dans le domaine du « développement », tout est possible, et même son contraire. Tout comme les disputes byzantines sur le sexe des anges contribuaient à créer une « réalité virtuelle » digne, pour les participants, du plus vif intérêt (alors que l'ennemi campait au portes de la ville), les innombrables débats sur le « développement » donnent vie à une « fiction » qui enflamme les esprits tout en détournant l'attention des réalités qui concernent les choix politiques et les présupposés de l'économique.

C'est par rapport à cette toile de fond, rapidement brossée, qu'il convient d'examiner les avatars successifs du « développement », les incessantes métamorphoses qu'il subit ou les « habits neufs » qu'il revêt au fil des changements de la mode.

La tactique du recours à l'authenticité

Comme dans toute religion, il existe des moments de réforme, de réveil ou de retour aux sources. Face aux dérives présumées de ceux qui se sont installés dans la pensée dominante et en contrôlent l'orthodoxie, la stratégie consiste à « opposer aux dominants les principes mêmes au nom desquels ces derniers justifient leur domination⁷ ». Aucun des acteurs qui participent au champ ne nie l'objectif final qui l'associe à tous les autres ; la lutte interne qui les met en concurrence les réunit plutôt qu'elle ne les oppose, car il ne s'agit pas de changer la règle du jeu, mais de permettre à chacun de jouer avec tous les autres le même jeu. Simplement, les nouveaux venus justifient leur entrée dans le champ et leur légitimité, en recourant à la notion d'authenticité. Si, disent-ils, le « développement » n'a pas rempli ses promesses et s'il a accumulé les déceptions plutôt que les succès, c'est parce qu'il a été dévoyé par des intérêts condamnables. Il convient donc d'en revenir au « vrai développement », à celui des origines, dont l'innocence et la bonté initiales ne font aucun doute pour personne. La volonté des « pères fondateurs » n'était-elle pas d'en finir avec « la faim, la misère et le désespoir⁸ » ? Telle est l'injonction première qu'on ne saurait discuter. Admettons, disent-ils, qu'elle ait été travestie, détournée, instrumentalisée par la méchanceté et l'égoïsme de ceux qui étaient au pouvoir. Mais l'objectif subsiste et il faut le réaliser !

Ainsi se perpétue la lutte entre les tenants bien accrédités du « développement » et ceux qui se posent en contestataires, soucieux de proposer une vision « alternative », « plurielle », persuadés d'être les porte-parole des « associations de base », des « sans voix » ou des exclus. Débat sans fin qui, insensible aux pratiques réelles, tourne autour d'une introuvable orthodoxie, d'une « juste doctrine » qu'il faudrait faire admettre par tous, et d'une série de solutions qui, en fait, constituent autant de problèmes non résolus. D'où la pléthore de discours sur un « autre développement » — que l'on oppose à celui que tient la pensée dominante — ou sur la nécessaire « refondation » de la théorie pour permettre enfin la libération des opprimés, plutôt que de conforter le pouvoir en place. Les intentions sont évidemment louables ; elles dénotent l'insatisfaction

que l'on éprouve face au « développement » tel qu'il va et le désir que l'on a d'emprunter d'autres voies. Mais si, à chaque fois, l'entreprise tourne court, c'est faute de se détacher de la notion de « développement », qui est piégée dès l'origine et qu'il est désormais impossible de séparer de la croissance économique, c'est-à-dire de cette autre illusion, portée par un « optimisme de principe » selon lequel « plus » signifie nécessairement « mieux »⁹.

La tactique de l'oxymore

D'une certaine manière, on ne quitte pas le champ religieux puisque ce sont les mystiques qui, les premiers, ont utilisé le procédé qui consiste à conjoindre deux termes antinomiques pour signifier que la vérité dépasse la compréhension rationnelle¹⁰. On peut ainsi parler de la « présence absente » de Dieu pour dire qu'il est à la fois proche et tout autre, ou de la « docte ignorance » (Jean de la Croix) que procure la contemplation du Dieu invisible. Il n'est pas étonnant que les poètes aient à leur tour utilisé cette figure de style pour parler de « l'obscur clarté qui tombe des étoiles » (Corneille) ou du « noir soleil de la mélancolie » (Rimbaud). À chaque fois, la contradiction logique s'efface derrière le pouvoir d'évocation qu'elle recèle pour faire apparaître un « au-delà du texte », une surabondance de sens, inaccessible à la simple description.

Or l'usage de l'oxymore a débordé le champ de la mystique ou de la poésie pour envahir celui de la politique et du « développement ». Mais ce changement de genre s'est traduit aussi par une sorte d'affadissement du procédé qui, loin d'évoquer ce qui dépasse la raison pour accéder au monde de l'indicible, permet de détourner le sens des mots pour faire croire à l'impossible. Ainsi par exemple du syntagme, devenu hélas trop fréquent, de « guerre propre ». Le stratagème est patent : l'adjectif, connoté positivement, a pour fonction de dissimuler la charge négative qui s'attache au substantif. Une « guerre propre » n'est plus vraiment une guerre, ni *a fortiori*, une « sale guerre », et se transforme en opération « chirurgicale », où le sang ne coule plus et où la propreté l'emporte sur les éclaboussures de la bataille.

D'où la mode des expressions telles que le « développement » humain, social, équitable ou durable. Pourquoi ? Pour les mêmes raisons que celles qui ont été énoncées ci-dessus : on n'ose plus guère parler du « développement tout court », car on sait trop bien qu'il a fait long feu et que les promesses qu'il impliquait n'ont pas été tenues. En revanche, s'il est qualifié d'« humain » (par le

PNUD) ou de « social » (par le Sommet du même nom), il acquiert une dignité nouvelle, un surcroît de légitimité, une présomption d'opinion favorable. Voici quatre ou cinq décennies, il suffisait de prononcer le mot « développement » pour emporter l'adhésion et faire l'unanimité. Apparemment, ce n'est plus le cas, et les qualificatifs sont devenus nécessaires pour retrouver un consensus. Peut-être le terme « développement » pose-t-il un problème à certains. Mais ce qui porte l'étiquette d'« humain » ou de « social » échappe nécessairement à la critique ! Tout comme la guerre devenue « propre » peut désormais s'apparenter à une opération de pacification menée pour des raisons humanitaires, le « développement » qualifié d'« humain » se trouve miraculeusement débarrassé de ses connotations ambiguës.

Une mention spéciale, au titre de l'oxymore, revient au « développement durable », censé combiner à la fois la croissance économique (dont personne ne veut ni ne croit pouvoir se passer) et la sauvegarde de l'environnement. Il s'agit bien entendu d'injonctions contradictoires, dont l'école de Palo Alto a montré depuis longtemps qu'elles conduisaient à la schizophrénie¹¹. Il est en effet impossible de promouvoir à la fois le « développement » (de la production et donc de la destruction de ressources renouvelables avec la pollution qui s'en suit) et le respect de la biosphère. C'est pourtant cette contradiction que le « développement durable » prétend résoudre. Que l'on remplace l'adjectif « durable » par « soutenable » (*sustainable*) n'y change strictement rien car les économistes nous ont depuis longtemps habitués à la « croissance auto-entretenu » (*sustainable growth*), et rien ne les empêche d'interpréter la formule à leur guise (ce dont ils ne se privent pas), en toute connaissance de cause et en toute méconnaissance des conséquences qu'entraîne leur interprétation.

La tactique de la diversion

Puisque le « développement » semble passé de mode – d'abord, comme on l'a dit, parce que ses résultats ont déçu, mais aussi parce qu'il s'est progressivement dissous dans la mondialisation – il a fallu inventer autre chose. En effet, le terme de mondialisation est trompeur. Il donne à croire que l'humanité tout entière serait emportée par un grand mouvement de rapprochement et que l'irréversible multiplication des échanges de biens, de services, de capitaux et d'information serait en passe de faire advenir un « village global ». Le triomphe de l'idéologie « sans frontières » ne se réduirait pas à

la « montée de l'humanitaire » mais il concernerait, avec la disparition progressive du pouvoir des États, la création d'une civilisation universelle et fraternelle. Or on sait que cela n'est pas vrai¹². Car à côté d'une minorité de nantis qui, surtout au Nord mais aussi au Sud, profitent de l'extension accélérée de la logique marchande, les trois quarts de l'humanité continuent de vivre dans des conditions inacceptables. Voilà pourquoi les organisations internationales ont décidé, non plus de se consacrer au « développement » mais de « s'attaquer au problème de la pauvreté ». Tel est en effet le nouveau slogan¹³.

On remarquera d'abord que la manière de poser le problème est elle-même... problématique. En effet, ériger la pauvreté en « problème », c'est occulter le fait qu'elle constitue un rapport social et qu'elle ne peut se définir que par rapport à la richesse. Comme le dit un proverbe tswana : « Là où il n'y a pas de richesse, il n'y a pas non plus de pauvreté. » Mais il est bien entendu moins dérangeant d'identifier le « problème » chez les autres (comme on parlait naguère du « problème noir » ou du « problème des femmes ») que de reconnaître que celui-ci n'existe que dans la relation qui se noue entre les acteurs sociaux. On peut alors « attaquer la pauvreté » sans s'interroger sur ses causes profondes qui relèvent à la fois de la construction sociale et de l'hégémonie du système marchand.

Ensuite, loin de réduire la pauvreté à sa seule dimension économique (la faiblesse du revenu disponible) les organisations internationales insistent sur le fait qu'elle est multidimensionnelle et qu'elle correspond à une situation générale de vulnérabilité sociale. Apparemment, on ne peut que se féliciter de cette approche pluridisciplinaire qui implique l'éducation, la santé, l'emploi, le rôle de l'État, etc., tant il est vrai que la pauvreté peut prendre de multiples formes et dépendre de nombreux facteurs. Toutefois, à y regarder de plus près, cette démarche peut conduire à des effets pervers en offrant aux organisations internationales – et plus particulièrement à la Banque mondiale – de multiples prétextes pour intervenir dans un nombre considérable de domaines jusqu'ici soumis à l'autorité de l'État. De slogan susceptible de faire l'unanimité des bonnes volontés (sans doute un peu naïves) la lutte contre la pauvreté se transforme ainsi en alibi pour conforter les tendances interventionnistes des organisations internationales.

Enfin, une des grandes idées de la Banque mondiale consiste à préconiser une « croissance favorable aux pauvres » qui permette à ceux-ci de s'intégrer plus rapidement au marché. Une fois de plus,

le problème se prend pour la solution. Alors qu'il est avéré que la logique marchande renforce les inégalités¹⁴, il faudrait que ce soit elle qui permette aux pauvres, sinon de s'enrichir, du moins de devenir « moins pauvres » ! Car l'objectif est clairement défini : il s'agit « d'éradiquer la pauvreté ». Après la production « zéro défaut », les livraisons « zéro délai » et la guerre « zéro mort », voici qu'on nous promet un monde « zéro pauvre ». Reste à savoir si cette utopie est bien raisonnable. On peut y croire, comme on peut croire que le paradis se réalisera sur terre, à condition toutefois d'oublier l'existence des rapports de force et des mécanismes reproducteurs des inégalités.

La tactique de l'inversion : la révélation du camouflage

Il serait sans doute présomptueux de penser que le « développement » (ou ce qu'il en reste) mobilise l'ensemble des énergies disponibles et que toutes les innovations qui sont régulièrement produites n'ont d'autre objectif que de soulager la misère du monde. Pour la plupart des entrepreneurs – petits ou grands – il existe des préoccupations plus sérieuses : la conquête des marchés, l'élimination de la concurrence, l'accumulation du profit. Ainsi, par exemple, les « nouvelles technologies » constituent aujourd'hui un « créneau porteur » dans un nombre considérable de domaines : l'informatique, les télécommunications, la recherche sur le génome humain, la création d'organismes génétiquement modifiés, la prise de brevets sur la diversité biologique, la recherche pharmaceutique, etc. Ce sont ces domaines dits « de pointe » qui produisent aujourd'hui, pour les actionnaires, les bénéfices les plus importants, mais ce sont eux aussi qui, d'une part font peser les dangers les plus graves sur l'ensemble de l'humanité (parce que les chercheurs ne s'embarrassent guère du principe de précaution) et qui contribuent le plus à creuser l'écart entre les pays riches et les pays pauvres (notamment dans le domaine de la recherche). Il est impossible d'énumérer, dans ce texte, l'ensemble des questions que posent le « fossé numérique », les orientations de la recherche médicale, les risques des OGM sur la santé et l'environnement, la fuite des cerveaux, le pillage des ressources biologiques, la marchandisation du vivant, etc.¹⁵. Elles sont, hélas, assez connues et débattues... même si les mesures prises pour y répondre sont souvent dérisoires, voire inexistantes.

Face à cette situation préoccupante, le tour de passe-passe sémantique consiste à affirmer qu'il convient de « mettre les nouvelles

technologies au service du développement humain »¹⁶. Une fois de plus (faut-il encore le répéter ?) on fait « comme si » le problème pouvait se transformer en solution. Il ne s'agit évidemment pas de refuser en bloc les innovations technologiques, ni de nier ce qu'elles ont apporté de positif à l'humanité depuis que Prométhée lui a fait cadeau du feu, ni d'exclure qui que ce soit des bénéfices que procurent certaines d'entre elles. Même si la célébration de la « société en réseau », de l'interactivité universelle et de la « communication instantanée » frise trop souvent le délire, pourquoi ne pas reconnaître les avantages d'Internet ou du téléphone portable ? Car l'essentiel est ailleurs. Il se trouve dans l'illusion que l'on entretient, selon laquelle tout ce qui s'invente et se crée afin d'accroître le profit puisse être, en un tournemain, converti « au service du développement ». Comme si les nouvelles technologies – qui contribuent d'abord à l'extension de la mondialisation, à l'accroissement des inégalités, à la transformation de la nature en biens marchands et à la substitution des liens sociaux fondés sur le face à face par des prothèses numériques – pouvaient soudain échapper à la logique du profit pour entrer dans celle du bien commun !

La conséquence devrait être claire. Si, au bout du compte, tout ce qui se fabrique et s'invente, tout ce qui s'achète et se vend, tout ce que l'on produit et tout ce que l'on détruit peut être mis « au service du développement », alors, il suffit de « laisser faire et de laisser aller » : tout est bon puisque tout peut, *in fine*, concourir au « développement » : si tout est « développement », il n'y a plus de « développement » !

Mais alors, dira-t-on, comment se fait-il que l'on se soit si longtemps préoccupé de ce fameux « développement » ? Pourquoi tant de gens y ont-ils cru ? Pourquoi y avoir investi tant d'énergie ? Sans doute parce que la tenue de camouflage était efficace et qu'il a fallu longtemps pour reconnaître que sous le masque et les oripeaux du « développement » c'était la logique marchande qui était à l'œuvre. Nombreux sont ceux – et nous en sommes – qui se sont laissés prendre à cette nouvelle ruse de l'histoire. Il est temps de penser, non pas à autre chose, mais autrement¹⁷. Cesser de confondre le masque avec l'acteur. Sur la scène du monde, la pièce n'est heureusement pas terminée.

1. François Partant, *La Fin du développement. Naissance d'une alternative ?*, Maspero, Paris, 1982. Réed. Actes Sud, Babel, Paris, 1997.

2. Les rapports annuels du PNUD se sont spécialisés dans ces statistiques. Celui publié en 2001 rappelle que la différence de revenu entre les 10 % les plus riches et les 10 % les plus pauvres est passée de 52 à 1 en 1970 à 127 à 1 en 1997. Toutefois, si l'on tient compte de la parité des pouvoirs d'achat, l'écart, pour ces mêmes années, ne serait passé « que » de 20 à 27 à 1 ; il se serait même réduit, selon ce mode de calcul – qui n'est pas exempt de problèmes théoriques – si l'on prend en compte le différentiel entre les 20 % les plus riches et les 20 % les plus pauvres (PNUD, 2001, p. 20).
3. « Nous comprenons parmi les fictions [...] des constructions idéatives [sic] édifiées par les plus nobles esprits, auxquelles tient le cœur de la plus noble partie de l'humanité, et que celle-ci ne souffre pas qu'on lui arrache. » H. Vaihinger, *La Philosophie du « comme si »* (*Die Philosophie des Als ob*), 8^e édition, 1992, p. 68, cité dans : Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, PUF, Paris, 1973 [1948], p. 40.
4. Cf. Marie-Dominique Perrot, Gilbert Rist et Fabrizio Sabelli, *La Mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, PUF, Paris, 1992, 217 p. et Gilbert Rist, *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale. Références inédites*, Presses de Sciences Po. Paris, 2001 [1996], 443 p.
5. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, PUF, Paris, 1985 [1912].
6. Cf. Marie-Dominique Perrot, « Passager clandestin indispensable du discours : le présupposé », *Il était une fois le développement...* (Gilbert Rist et Fabrizio Sabelli, dir.), Forum du développement, Éditions d'En Bas, Lausanne, 1986, pp. 71-92.
7. Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, Paris, 1984, p. 199.
8. Discours d'investiture du Président Truman, 20 janvier 1949 (cf. Gilbert Rist, *Le développement... op. cit.*, pp. 117 et ss.)
9. Cf. Marie-Dominique Perrot : « La Modernité sans mesure d'une mondialisation malheureuse ».
10. En termes techniques, il s'agit de la « théologie négative », ou apophatique, qui souligne l'impossibilité de dire l'indicible.
11. Paul Watzlawick, John Weakland et Richard Fisch, *Changements, paradoxes et psychothérapie*, Le Seuil, Paris, 1975, pp. 83 et ss.
12. Cf. *La mondialisation des anti-sociétés. Espaces rêvés et lieux communs*. (Gilbert Rist, dir.) Nouveaux Cahiers de l'IUED n° 6, IUED Genève, PUF, Paris, 1997, 221 p.
13. On ne compte plus les études et les rapports consacrés par les organisations internationales au « problème de la pauvreté ». L'ensemble de ces bonnes intentions se trouve condensé dans le rapport, publié en juin 2000 à l'occasion du Sommet social de Genève, co-signé par le Secrétaire général des Nations unies, le Secrétaire général de l'OCDE, le Directeur général du FMI et le Président de la Banque mondiale, intitulé « Un monde meilleur pour tous ». Pour une critique de cette perspective, cf. Marie-Dominique Perrot, « Mondialiser le non-sens » et Francine Mestrum « De l'utilité de la pauvreté », in : *Les Mots du pouvoir. Sens et non-sens de la rhétorique internationale*, (Gilbert Rist, dir.) Nouveaux Cahiers de l'IUED n° 13, IUED Genève, PUF, Paris, 2002. Pour une

approche différente de la pauvreté, cf. Majid Rahnema, « La Pauvreté globale. Une invention qui s'en prend aux pauvres », *Interculture* (Montréal), 24 (2), Cahier 111, printemps 1991, 55 p.

14. «[...] le jeu du marché est, en lui-même, un mécanisme de renforcement cumulatif des inégalités, surtout à partir du moment où il devient le mécanisme dominant de la régulation sociale. » Christian Comeliau, *Les Impasses de la modernité. Critique de la marchandisation du monde*, Le Seuil, Paris, 2000, p. 121. Même l'un des champions de la mondialisation, Alain Minc, est contraint de reconnaître que « le capitalisme est une machine à fabriquer de l'efficacité et de l'inégalité » (« Mondialisation heureuse, je persiste et signe », *Le Monde*, 17 août 2001).

15. Cf. Marie-Dominique Perrot, « La modernité sans mesure d'une mondialisation malheureuse », *art. cit.*

16. Tel est en effet le titre du Rapport mondial sur le développement humain 2001, publié par le PNUD. Bien entendu, il faut souligner que le PNUD n'est pas dupe du caractère hautement problématique des stratégies qu'il propose : de très nombreux encadrés, insérés dans le texte, attirent l'attention du lecteur sur les difficultés de leur mise en pratique, et le Rapport affirme clairement que « pour orienter l'évolution technologique en fonction des besoins humains, le marché ne suffit pas » (p. 43) et que, par conséquent, il faudra, pour y parvenir, faire preuve d'une « volonté réelle » et de dépenses publiques considérables.

17. L'affirmation peut paraître abrupte et lapidaire. On peut l'explicitier en faisant trois remarques. Tout d'abord, des approches différentes de la vie en société sont non seulement possibles, mais elles ont existé : la self-reliance tanzanienne, le Chili d'Allende, le Nicaragua des Sandinistes, le Chiapas des Zapatistes, etc. même si, comme toutes les expériences historiques, elles sont restées imparfaites et, à certains égards, discutables. Ensuite, il faut bien constater que toutes ces initiatives concrètes ont été combattues par le système dominant ce qui, en soi, constitue une preuve de leur caractère dérangeant. Enfin, sur le plan théorique, il est désormais certain que le cloisonnement des sciences a très largement contribué à enfermer l'économie dans une forme d'autisme intellectuel qui l'empêche de comprendre les pratiques sociales autrement que sous les formes dont elle les présuppose. « Penser autrement » implique une démarche politique et théorique.

« Développement » : Les mots qui font croire

François Brune *

Le premier moyen dont joue toute rhétorique est la nomination, qu'on l'envisage à l'état brut (création de termes, d'expressions, de sigles, etc.) ou à un niveau plus raffiné (les figures de style ou jeux du langage). Contrairement à notre croyance spontanée, les mots ne sont jamais transparents aux choses qu'ils « désignent » ou prédecoupent dans le réel : ils les déforment, les voilent (euphémisations diverses) ou les « inventent » (incantations, évocations de réalités qu'on décrit telles qu'elles devraient être). Il y a toujours intérêt à faire croire que les choses sont comme on les présente, comme on veut les faire voir, ou comme on veut y faire croire pour y croire soi-même. Et cet intérêt va croissant avec la position de pouvoir ou de responsabilité de ceux qui ont le droit à la parole...

Fort heureusement, le discours humain est aussi capable de métalangage, c'est-à-dire d'une distance critique du langage sur lui-même... En interrogeant les expressions et les idées reçues qui falsifient les choses, on peut contribuer à une ressaisie de la réalité. C'est ce que je vais essayer de faire en examinant un certain nombre d'expressions qui me touchent personnellement, qu'elles m'aient mené (par de mauvaises voies peut-être) à une certaine conscience des réalités du tiers-monde, ou qu'elles m'aient indigné par leur jésuitiques ambiguïtés. Voici donc cette petite liste.

Généreux donateur. Depuis trente-cinq ans environ, je suis un « généreux donateur » ; mais je n'arrive pas encore à m'habituer à cette expression. Ma conscience, à l'origine, était qu'il fallait « aider » le tiers-monde à se « développer ». C'était certes une position

* Professeur, essayiste, collaborateur au *Monde Diplomatique*.

discutable. Mais je ne pensais pas être un donateur, car il me semblait que, citoyen d'un pays qui avait été une puissance coloniale, j'avais non à donner, mais à « restituer » les sommes que j'envoyais aux ONG, soit environ 5 % de mon revenu imposable. En outre, j'ai toujours eu en tête une phrase de saint Grégoire (je ne sais plus lequel) qui dit à peu près : « Si un pauvre va nu-pieds et que tu possèdes une seconde paire de sandales, tu n'as pas à la lui donner, mais à la lui rendre. » Solidaire, oui, par fidélité à une certaine éthique ; « donateur », non. Alors, quand je vois toutes ces campagnes humanitaires qui caressent le donateur dans le sens du poil de la bonne conscience, l'invitant à se sentir « plein de bonté » par l'octroi d'un petit don juste avant les fêtes-foires de fin d'année, j'éprouve un profond malaise. Et je songe au troublant diagnostic de Serge Latouche : « Le néo-colonialisme, avec l'assistance technique et le don humanitaire, a fait sans doute beaucoup plus pour la déculturation que la colonisation brutale. »

Développement. J'ai suivi l'évolution du mot développement, en ayant d'abord cru à la chose. Je me souviens des pays « sous-développés », sur lesquels je me penchais sincèrement, devenus « pays en voie de développement », pour lesquels j'ai travaillé au sein de Frères des Hommes. C'était l'époque où l'on pensait judicieux, nécessaire, humainement élémentaire de vacciner, d'aider à cultiver, de creuser des puits, de faire ici ou là des « microréalisations », bref d'agir « au ras du sol » selon l'expression de Frères des Hommes, expression devenue elle-même « travailler en partenariat » (avec des responsables locaux) pour un système global « ici/là-bas » enfin juste. Je ne crois pas que ces actions concrètes aient été vraiment néfastes : c'est le mot « développement » plaqué sur ces îlots fragiles qui faisait illusion.

En effet, avant même que l'on parle de « développementisme » (cette idéologie de placage de notre système socioéconomique, « clefs en mains », sur les réalités des pays pauvres), le terme de développement impliquait par lui-même un retard anthropologique, génético-historique ou sociohumain, des pays qui demeuraient à « développer » par rapport aux nôtres, supposés l'être. Ce mot, comme d'autres termes du même champ lexical (essor, croissance des jeunes nations, éveil de la Chine, rattrapage des Nippons qui ont su se « moderniser » à l'instar des pays occidentaux, pays émergents, etc.), relèvent d'une vaste métaphore de l'enfance biologique et psychologique, par opposition à la grande maturité technosocioculturelle qui est celle des pays les plus « avancés ». On sait qu'à

l'intérieur même de nos nations « évoluées », il y a une vaste course sur la route du progrès, progrès économique, technique et démocratique, où il ne fait pas bon de paraître en « retard ». La France en retard est par exemple un thème récurrent de la mythologie du progrès qui anime nos classes dirigeantes, sans parler de l'archaïsme de certaines conceptions républicaines (le Service public), des nostalgies écologistes, de l'accusation que s'adressent mutuellement les adversaires politiques de « se tromper de siècle » dans leurs analyses, etc.

L'imaginaire de la croissance, lié à l'idée de modernité, est simultanément un imaginaire de l'arriération projeté sur tous ceux qui ont encore à « évoluer », à « rattraper » leurs frères civilisés, prototypes de la normalité. Soit dit en passant, c'est là un imaginaire citadin qui se veut et se croit supérieur à la réalité paysanne où survit encore une humanité demeurée, imaginaire très ancien qui s'est étendu au ^{xx}e siècle à l'ensemble du tiers-monde.

Développement durable. Bien entendu, il est impossible ici de ne pas interroger l'expression « développement durable », qui semble faire florès en raison de ses ambiguïtés mêmes. Appliquée telle quelle aux pays pauvres (cf. l'article de Serge Latouche, dans *Le Monde Diplomatique*, mai 2001), elle laisse entendre qu'un développement qui entend être durable implique une arriération socioéconomique elle-même indéfinie, vouant sciemment ou non les nations qui en sont l'objet aux éternels derniers rangs dans la course mondiale !

Pris dans un sens plus général, valable pour les pays occidentaux eux-mêmes, le « développement durable » se présente comme l'idéal d'une maîtrise de la vaste machine mondiale de production-consommation, susceptible de ménager l'avenir écologique de la planète et de permettre une croissance aussi égalitaire que possible de toutes les nations ensemble... Mais le seul développement des pays les plus riches posant lui-même le problème de l'impasse où il conduit ¹, notre expression là encore risque de masquer le problème en ayant l'air de le résoudre par l'artifice des mots. À telle enseigne que le président de la Caisse des Dépôts et Consignations, qui est aussi le président du Conseil international pour le développement durable, définissait sur France Inter (début février 2002) le développement durable comme « le développement des échanges de toute nature au niveau mondial », ce qui ressemble étrangement au libre-échangeisme, et nous achemine vers un très durable ordre planétaire inégalitaire !

Enfin, même si l'on reprend la définition la plus acceptable du développement durable, citée par Vincent Cheynet : « Ce qui permet de répondre aux besoins des générations présentes sans pour autant mettre en péril la capacité des générations futures à répondre à leurs propres besoins », on pourra remarquer que tout repose ici sur la notion de « besoins ». Qu'est-ce que le besoin ? Quels besoins sont légitimes ? Nos sociétés sont des sociétés de consommation que l'on nous présente comme des sociétés dont les progrès doivent être généralisés à tous les pays ; or, ce sont des sociétés où la création de « besoins », où « le besoin de besoins », sont à la racine même de leur « dynamisme ». Il n'y a donc pas de développement durable maîtrisable dans ce type d'organisation économique et sociale. L'après-développement (terme qui comporte encore l'idée d'un progrès par reprise d'une voie parallèle à celle du développement) ne peut donc pas s'envisager sans une rupture radicale avec la « pensée de marché » et le libéralisme économique, et donc avec nos propres modes de vie ici, au quotidien.

Dans le sillage de cette réflexion, on peut s'interroger aussi sur les autres expressions qu'emploient les partisans du « développement durable » : consommation solidaire et commerce équitable, deux expressions qui apparaissent vraiment comme des oxymores si on les recadre dans le système actuel des échanges mondiaux, où la violence des relations économiques et la marchandisation de toutes les réalités humaines (au sein de « la jungle capitaliste ») aboutissent à produire un commerce aussi inéquitable que possible, engendrant une consommation idéalement inégalitaire...

Vaincre la pauvreté. Par le processus de l'abstraction, le langage élabore des concepts sans lesquels on ne saurait « penser » : par exemple, l'idée de pauvreté. Mais les abstractions ont aussi leur limite, leur danger : c'est de substituer aux réalités signifiées les « idées » (toujours quelque peu platoniciennes) qui les conceptualisent, c'est-à-dire d'en faire des essences. Ainsi, le mot pauvreté est sans doute commode pour désigner une certaine misère, mais il peut devenir dans son usage rhétorique une « essence » fort éloignée du réel, une « idée » pure décontextuée de toute situation concrète. Prétendre alors « vaincre la pauvreté », c'est se donner le beau rôle d'une croisade intemporelle, en s'interdisant toute analyse des causes socioéconomiques qui produisent tant de pauvres. Le vœu pieux qui sait demeurer prudent s'engage d'ailleurs plus souvent à « combattre » la pauvreté, ou simplement à la faire « reculer »... Mais il serait plus avisé de dire « combattre la

richesse », ou « combattre les riches », dans la mesure où la pauvreté des uns est liée à la richesse des autres là où règne la loi du « profit ».

Mais cela n'est pas encore suffisant : appeler des hommes « les pauvres » comme d'autres « les riches », c'est encore les regarder sous une certaine optique réductrice qui nous conduit à une vision déformée de leur réalité. Incriminer « les riches » en tant que riches, par exemple, c'est peut-être bien se masquer le système qui les produit comme tels, et donc s'interdire de bien orienter la lutte pour la « justice ». De même, enfermer des masses entières d'hommes du tiers-monde dans la catégorie (verbale) de « pauvres », c'est mutiler notre regard sur leur humanité, c'est méconnaître la réalité de leurs « richesses » ou des valeurs socio-culturelles qu'ils vivent à d'autres niveaux ; on ne les voit plus dès lors que dans ce qui leur manque par rapport à notre modèle, on ne les considérera plus que comme devant être aidés ou « développés », on les instrumentaliserà malgré soi en objets de notre charité penchée et auto-satisfaite ².

Idem pour tous les mots qui illustrent ou produisent une certaine attitude misérabiliste : les plus défavorisés (on dit aussi par euphémisme « les moins favorisés », ce qui implique que nous sommes tous « favorisés »), les plus démunis, etc.

« **Charity business** ». Cette expression n'a pas manqué de scandaliser à juste titre les bonnes âmes (dont je suis !); mais elle convient aussi à tous ces responsables d'organisations humanitaires qui utilisent les techniques du marketing, semble-t-il en toute bonne foi. Comme si l'on pouvait utiliser des techniques qui portent en elles-mêmes leur visée idéologique (« vendre ») sans dénaturer l'action même (désintéressée) au service de laquelle on veut les employer ! Si l'on fait par exemple de la publicité pour sensibiliser les gens à la misère du « tiers-monde », à l'injustice, aux inégalités mondiales, voire au système international qui les produit (mais en réalité, on ne fait de publicité que pour récolter des fonds !), le message reçu par le public sera aux antipodes de ce que l'on croit vouloir : une légitimation de la publicité, une légitimation de nos modes de vie dont ne jouissent pas encore les pauvres sous-développés, une émotion vite transformée en bonne conscience par un petit chèque, et voilà tout. À noter que loin de leur donner une conscience politique des phénomènes mondiaux, la logique publicitaire se plaît à naturaliser les inégalités mondiales sur le mode métaphorique des maux biologiques, comme dans ce slogan de

« Médecins du Monde » : « Nous luttons contre toutes les maladies. Même l'injustice ». L'injustice, nouveau virus...

Dans le genre, on peut faire une mention à part des « placements humanitaires » mis en œuvre par le CCFD. Jolie expression, de type « oxymore », une fois de plus. De quoi s'agit-il ? Rassurons-nous, il s'agit bien d'une forme d'aide réelle. Le donateur place son argent dans une société jugée par le CCFD à la fois rentable, saine et honnête ; la moitié du rendement annuel revient à ce même donateur, tandis que l'autre est versée à l'organisme humanitaire qui en fera un usage caritatif. L'opération, qui satisfait à la fois le pauvre et le riche, est idéale. Le hic, aux yeux des esprits éthiquement chagrins (de mon espèce), c'est le mélange des genres. Certain prophète disait : « Vous ne pouvez choisir Dieu et l'argent... » Quand on place, on place – en assumant la logique du capital. Quand on donne, on donne – si possible sans arrière pensée. Dans le cas qui nous occupe, on voit trop la duplicité inhérente au placement humanitaire : appâter chez le donateur à la fois le portefeuille (à droite) et le bon cœur (à gauche), pour lui assurer en contrepartie une double gratification à la fois substantielle et symbolique. Mais surtout, au plan idéologique, l'opération aboutit à cautionner la pratique du placement par l'éthique du don, à légitimer le système capitaliste qui produit la masse des démunis par l'aumône qui en soulage quelques uns. Détestable opération, détestable expression qui la justifie !

Que conclure ? Certes, qu'il est difficile de s'exprimer... Il n'y a pas de langage neutre, et l'on est souvent amené par commodité à reprendre des expressions litigieuses véhiculées par la langue commune, face à tel ou tel interlocuteur avec lequel on désire se référer aux mêmes réalités (aider « les plus démunis », « lutter contre la malnutrition », etc.). Mais autant ces expressions ou abstractions sont inévitables pour conceptualiser ou communiquer, autant le maniement des mots-essences porte en lui-même le risque d'une manipulation, d'une évacuation du réel remplacé par ses « signes » (soit pour faire croire qu'on le transforme, soit pour l'euphémiser). Il faut vraiment savoir ce que parler veut dire...

En ce qui concerne les mots du développement, ou plus précisément les termes qui recouvrent les réalités ou les hommes du tiers-monde, il semble bien que le discours occidental soit perpétuellement partagé entre deux tendances qui semblent s'opposer, mais se confortent : représenter les autres selon une vision qui les assimile à nos propres catégories mentales (ils sont

« pauvres » parce qu'ils n'ont pas le même « way of life » que nous); mais aussi, dans cette représentation où ils nous ressemblent, leur assigner une différence qu'ils ne pourront jamais combler. Ils doivent être comme nous désireux de vivre notre modèle, mais dans une position arriérée qui les rend incapables de véritablement nous rattraper. Nous les voulons à notre image par charité ethnocentrique, mais en retard pour nous sentir une supériorité. « On a toujours besoin d'un plus petit que soi »... pour se mesurer plus grand. Le discours occidental traduit ainsi plus ou moins consciemment le fait que, individuellement et collectivement, les « nantis » aient besoin de démunis suscitant la pitié pour se persuader de leur bonheur, et de sous-développés suscitant leur mépris pour s'estimer évolués. Et ceci dans la perspective la plus « durable » qui soit...

1. Cf. les articles de Vincent Cheynet et Bruno Clémentin dans les divers numéros de *Casseurs de pub*.

2. Cf. cette affiche de l'Unicef, en 1982, qui réduisait notre image de l'Afrique à des colonnes d'enfants faméliques quémandant notre aide en nous tendant la main : je l'ai commentée dans *Le Bonheur conforme*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 204-207.

Avant le développement

Edward Goldsmith *

On présente le développement économique comme une panacée. Il n'est pas un gouvernement qui ne vise à l'instaurer ou le pousser au maximum, quelles qu'en soient les conséquences sociales, écologiques et morales.

Cependant, aussi étrange que cela paraisse, le terme n'apparaît presque jamais défini. Il dérive, bien sûr, de la notion de développement en biologie qui décrit la formation de l'embryon au sein de la mère. Son usage éhonté mais habile sous entend que les contrées pauvres en biens matériels et techniques ou « sous-développées » n'auraient qu'à atteindre une maturité – par un processus donc tout naturel – pour se transformer en parfaites répliques des États-Unis d'Amérique.

Bien entendu, on ne peut pas imaginer de processus moins naturel.

Pour commencer, le développement impose des changements de direction continuels, pour s'adapter aux progrès réputés désirables. Or 99 % peut-être de l'expérience humaine sur la planète s'est déroulée dans des communautés tribales dédiées, au contraire, au maintien de la stabilité face au changement.

Ainsi les aborigènes d'Australie avaient-ils pour ethos, selon W.E.H. Stanner, « la continuité, la constance, l'équilibre, la symétrie et la régularité [...] Le fait que les choses soient immuables, que la vie conserve son cours familial et sûr, voilà ce qui [possédait] de la valeur à leurs yeux [...] Ce n'[était] pas seulement un

* Fondateur de la revue *The Ecologist*, auteur de plusieurs ouvrages sur l'écologie, prix Nobel alternatif 1991.

peuple sans histoire mais un peuple qui a été capable, pour ainsi dire, de vaincre l'histoire, de devenir anhistorique en esprit et en sentiment ¹. »

Cela suppose, pour l'homme moderne, une vie triste et monotone. Mais l'Histoire apporte-t-elle le bonheur? Edward Gibbon, le fameux auteur de *Déclin et chute de l'empire romain* (1776), en doutait: « Qu'est-ce que l'Histoire, sinon le registre des crimes, des folies et des malheurs de l'humanité? » écrivait-il, avec apparemment quelques raisons.

Toujours est-il que les sociétés tribales n'ont pas cessé de refuser la colonisation et le développement qui lui a succédé. Leurs membres se révélaient farouchement hostiles à la transformation en travailleurs salariés. D'où les difficultés qu'a éprouvées, parmi tant d'autres, la Compagnie des mines de charbon d'Enugu, au Nigeria, pour trouver de la main d'œuvre. Elle ne pouvait recruter semblait-il que par la force, raconte Agwu Akpala ². Chaque jour, 700 mineurs disparaissaient et on ne les voyait plus, à moins qu'ils aient la malchance d'être repris. Alors on a utilisé les chefs pour contraindre leurs sujets à travailler et on les a payés pour chaque travailleur fourni. Au début, ceux qui refusaient d'obéir au chef étaient mis à l'amende. On a dû en venir à les condamner au travail forcé.

La raison en est claire. L'ethnologue Marshall Sahlins remarque en effet que « l'économie traditionnelle s'enchaîne dans les relations sociales. Sa base d'action n'est pas l'entreprise mais la famille et la communauté ³. »

Pour un homme tribal, la famille et la communauté, inséparables bien sûr du monde naturel, dispensent tous les bienfaits. L'incroyable solidarité qui en relie les membres leur évitent la faim et la misère, tant que le groupe lui-même n'en souffre pas. Et le pire châtiment pour avoir enfreint la loi traditionnelle est, on s'en doute, l'expulsion. Aux îles Comores, en 1970, on m'avait assuré qu'un wahamatsa ainsi ostracisé et méprisé était un homme mort.

Cependant la famille et le groupe ne peuvent tenir et dispenser leurs bienfaits que si chacun remplit les tâches qui lui incombent, tâches qui, dans une société moderne, relèvent des institutions publiques et de l'économie formelle. Il s'agit de la production, de la préparation voire de la distribution des aliments, de l'éducation des enfants, des soins aux personnes âgées et infirmes, de l'organisation et de la direction de nombreux rituels, du respect de la loi, du maintien de l'ordre et de la conduite des affaires communautaires.

Il importe de souligner la gratuité de ces services résultant du jeu élaboré d'obligations réciproques dans la famille et le groupe.

Ces gens jouissaient, de plus, de la satisfaction de savoir leur avenir et celui de leurs enfants assuré, à moins d'accident majeur. Leur art de vivre, on l'a dit, pouvait se perpétuer. Ils habitaient de petits villages quasi autosuffisants, peu vulnérables à des discontinuités telles que les épidémies. Il leur était facile de contrôler les activités susceptibles de rompre la structure sociale ou dégrader le milieu naturel; car ce contrôle procédait de la culture, au lieu d'être exercé d'autorité par des institutions.

Le grand anthropologue Gerardo Reichel Dolmatoff montre par exemple que la mythologie des Amérindiens tukano, en Colombie, justifie un système d'interdits qui brident les tendances nocives « à la croissance de la population, à l'exploitation de l'environnement physique et aux relations interpersonnelles agressives⁴ ».

Sans un tel contrôle efficace, ces sociétés n'auraient jamais pu survivre des siècles et des millénaires, bien souvent jusqu'à l'arrivée des Blancs investis d'une mission colonisatrice.

On conçoit dès lors que l'homme tribal, à moins d'y être sérieusement contraint, refuse un travail ennuyeux et dépourvu de sens, loin de la famille et du groupe, dans une entreprise commerciale montée par le pouvoir colonial. On comprend, de surcroît, qu'une société dont l'économie se fonde sur les relations sociales, ou plus précisément de parenté, ne se transforme pas facilement en société à base de relations économiques impersonnelles et asociales.

C'est ainsi que, normalement, on ne vend pas à la famille d'objets pour en tirer un bénéfice, ni à la communauté qui n'en était qu'une extension. En vérité, il existe un profond conflit entre comportement familial et mercantile. Et cela est si vrai que le marché ne triomphe que sur la désintégration des relations de parenté traditionnelles.

Tout ceci laisse penser que la société ne s'est pas transformée de sa propre initiative. Le développement n'a pu surgir que d'une discontinuité, provoquée par ce qu'on appelait naguère le colonialisme, depuis rebaptisé « développement économique » dans l'intérêt immédiat des grandes firmes. Car les deux entreprises partagent un objectif commun : satisfaire l'appétit vorace des industriels.

Tel était en effet le but de la ruée frénétique vers les colonies dans les années 1880 et 1890. But énoncé sans fard par ses chauds partisans. Ainsi Jules Ferry, devant la Chambre des députés, en juillet 1885 : « La question coloniale, dans un pays comme le nôtre, dont le caractère même de l'industrie est lié à des exportations considérables, est vitale

pour la question des marchés [...] De ce point de vue, la fondation d'une colonie est la création d'un marché. »

Ce n'étaient pas seulement des marchés que requerraient les firmes mais un vaste réservoir de main d'œuvre et de matières premières à bas prix, ajoutaient de leur côté Cecil Rhodes, le père de la Rhodésie, et Paul Leroy-Beaulieu, dans l'influent *De la colonisation chez les peuples modernes* (1884). De là, la grande aventure des colonies, jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Vers la fin des hostilités, les hommes d'affaires et politiques nord-américains ont réalisé que le colonialisme ne passerait plus dans l'après-guerre. La réunion de Bretton Woods, en 1944, cherchait déjà à ce système un substitut.

Ce serait l'adoption du libre-échange mondial, apparemment fort équitable. Mais entre partenaires si inégaux, il allait revenir à un impérialisme économique, conçu pour amener les pays du tiers-monde dans l'orbite du système industriel occidental, en sorte que les firmes puissent les dominer de façon bien plus effective, mais beaucoup moins visible, que le colonialisme. On appellerait ce substitut : développement économique.

L'instrument le plus efficace du colonialisme économique réside dans l'aide aux pays en développement. L'aide n'a pas été conçue pour y répandre le bien-être. Elle sert à financer les infrastructures nécessaires au double rôle, soit de marché pour les débouchés des produits des firmes de occidentales, soit de fournisseur en main d'œuvre et matières premières à bas prix.

Dans le même mouvement, l'aide offre un marché instantané aux bureaux d'étude occidentaux appelés à bâtir ces infrastructures, argument irrésistible pour les républicains du Congrès des États-Unis qui sinon la refuseraient par principe.

L'aide alimentaire se justifie, bien sûr, et en cas de famine, elle est même nécessaire. Mais il ne faut pas oublier que tous les pays d'Afrique étaient encore autosuffisants dans l'après-guerre. Seules les politiques décidées de l'extérieur les ont rendus incapables de se nourrir. De plus, en général, l'aide alimentaire se consomme dans les grandes villes et se vend au marché noir, ce qui ruine les paysans.

L'aide fournit en outre au gouvernement complaisant du pays récipiendaire, rarement menacé de l'extérieur, les armes dont il a besoin pour mater les inévitables révoltes des victimes, en nombre croissant, du développement.

L'aide enfin et surtout, est efficace pour endetter les pays qui la reçoivent, chose inéluctable dès lors que la plupart des infrastructures projetées

ne sont pas rentables tandis que les kleptocrates installés par nos soins dérobent jusqu'à 80 % de l'argent investi.

Il est facile, ensuite, de contrôler les pays endettés car leur économie exportatrice, encore en bourgeon, dépend de la continuation de l'aide et s'effondrerait sitôt qu'elle cesserait.

Pour renouveler les emprunts, ces pays doivent acquiescer aux conditions les plus léonines du Fonds Monétaire International : impossibilité de refuser les investissements étrangers et orientation de toute l'activité vers les exportations. Récemment encore, on leur interdisait les dépenses sociales qui ne contribueraient pas aux exportations.

On vient toutefois d'ouvrir les services publics : éducation, santé et services d'environnement, à la concurrence mondiale, pour procurer aux firmes des niches d'investissement profitable, dans le cadre de l'Accord Général sur le Commerce de Services (AGCS) à l'OMC. Du coup, ces dépenses deviennent licites et fortement conseillées.

D'évidence, tout pays soumis à pareil régime accepte l'annihilation de l'économie interne qui sustentait sa population et lui procurait des biens, pour devenir une nation d'importateurs-exportateurs dirigés par des groupes étrangers. Il remet la conduite de son économie et de son peuple au gouvernement non élu du FMI, sis à Washington, capitale des États-Unis.

Cependant depuis la création de l'OMC, en 1995, les firmes se sentent assez puissantes pour appliquer le même régime implacable non seulement aux pays emprunteurs du FMI, mais, sur une base permanente, au monde tout entier.

Au reste ce n'est pas le libre-échange que les néo-colonialistes imposent, remarque Helena Norberg-Hodge, mais « l'échange forcé ».

Peut-être le plus dévastateur est-il l'importation forcée, par le tiers-monde, de denrées alimentaires subventionnées. L'Inde, par exemple, a près de 600 millions de petits paysans disposant d'un hectare à peine, voire de la moitié. Une minorité résistera à la concurrence. La plupart devront quitter la terre pour se réfugier dans des bidonvilles.

Voilà qui est excellent pour le développement, car ils iront grossir la masse illimitée de main d'œuvre bon marché à demi-affamée des villes en expansion, en libérant, par la même l'occasion, ce qui était leurs terres pour les opérations exportatrices de Cargill, Monsanto et autres géants de l'agribusiness. Et la situation en Chine pourrait être pire.

L'exportation obligatoire de nourriture jusqu'alors produite pour la population locale ne vaut pas mieux. Rien ne saurait la justifier dans un pays comme l'Inde dont un grand nombre d'enfants souffrent à des degrés divers d'une malnutrition qui les affecte physiquement et mentalement pour la vie.

Cependant aux termes de l'Accord Agricole de l'OMC – et aussi incroyable que cela paraisse – on doit exporter de la nourriture si la demande existe, même en temps de disette. Le gouvernement doit d'abord trouver le temps et le moyen de prouver qu'une famine sévit, avant de « favoriser la demande intérieure ». Il ne peut distribuer du reste que la nourriture achetée au prix du marché. Aucune malnutrition généralisée ne doit gêner le commerce international – pas plus qu'elle ne devait entraver le commerce anglais en Irlande, lors de la grande famine du XIX^e siècle.

Le terme « libre-échange » ne désigne plus seulement la disparition des droits de douane et de quota, ou l'obligation de commercer ; mais l'élimination de toute législation qui accroît les coûts des firmes ou bride leur expansion et leurs bénéfices, aussi cruciales que soient ces règles pour les pauvres, les chômeurs, les vieux, les malades, sans parler d'économies locales ni de milieux vivants.

Pire encore, si possible, on remplace systématiquement les lois par d'autres qui servent les grands groupes. Il en est ainsi de la reconnaissance mondiale de la législation des États-Unis sur les brevets, notamment les brevets sur le vivant, sans lesquels l'industrie des biotechnologies n'existerait pas, ou les dispositions qui protègent les investissements étrangers et rendent illégal de les bannir, quand bien même ils détruiraient l'environnement ou la société.⁵

Désormais les multinationales sont nos maîtres. On leur a livré la planète sur un plateau pour en user selon leur vouloir.

Ceci ne se produit pas par hasard. C'est la conséquence nécessaire du développement économique parvenu à un certain stade, toutefois non final.

Le développement économique peut donc se définir comme l'enchaînement de perturbations de plus en plus accentuées que subit une société jadis autosuffisante, afin de constituer un paradis, au moins temporaire, pour les grandes compagnies, où elles augmentent en toute liberté leur compétitivité comme leurs profits, sans un regard pour les insupportables coûts sociaux, écologiques, économiques et humains.

Temporaire, dis-je, car l'économie mondialisée que le développement instaure est par nature très instable et sa chute est inéluctable,

probablement imminente. Tel sera le stade final. Il comportera certainement beaucoup de souffrances mais pourra fournir les conditions pour éviter d'une catastrophe écologique et surtout climatique, qui pourrait rendre la planète inhabitable plus rapidement qu'on ne le pense. Cela pourrait en outre nous inciter à reconsidérer les présupposés de base du développement économique et, qui sait, à créer un monde inspiré des communautés d'antan, à la fois plus humain et plus durable.

Traduit de l'anglais par Marie-Paule Nougaret

-
1. W.E. H. Stanner The Dreaming, dans T.A.G Hungerford, *Australian Signposts*, F.W. Cheshire, Melbourne 1956
 2. Agwu Akpala, Problems in initiating industrial labour in a pre-industrial community, *Cahiers d'études africaines*, printemps 1973.
 3. Marshall Sahlins, Tribal economics, dans George Dalton, *Economic Development and Social Change*, New York, 1971.
 4. Geraldo Reichel Dolmatoff, 1977, Cosmology as ecological analysis, a view from the rainforest, *The Ecologist* vol 7 n°1
 5. Chapitre 11 du traité ALENA (accord de libre-échange nord américain) et clauses 23-2 de l'AGCS.

Chapitre II

**À vos risques et périls :
le développement suicidaire**

Jean-Pierre Berlan
Frédéric Lemarchand

Le formatage sociétal par les choix technoscientifiques : le cas de l'agriculture

Jean-Pierre Berlan *

Au Kenya, le maïs est attaqué par une pyrale asiatique (un insecte foreur) et parasité par une plante, la *Striga*¹. Les dégâts peuvent aller jusqu'à la destruction de la récolte. Le Centre international de recherche sur la physiologie des insectes et l'écologie (Icipe), un organisme fondé par un Africain et qui, à la différence des grands centres internationaux de recherche agricole, emploie essentiellement des chercheurs africains, met au point des méthodes écologiques de lutte dites « push-pull ». Ici, cela consiste à cultiver en même temps que le maïs une légumineuse (*Desmodium*). Cette culture a quatre effets. *Desmodium* repousse les papillons de la pyrale qu'une graminée fourragère, l'herbe à éléphant (*Pennisetum purpureum*) entourant le champ de maïs attire. Le papillon de la pyrale pond ses œufs sur les feuilles de l'herbe à éléphant. Après les premiers stade de développement, les chenilles pénètrent dans la tige où la plupart sont alors tuées par le mucilage de cette graminée. *Desmodium* agit aussi en quelque sorte comme un herbicide en étouffant le développement de la *Striga* et comme un engrais naturel car il fixe l'azote de l'air dans ses nodules racinaires et l'apporte au maïs qui en est friand. Enfin, *Desmodium* couvre et protège des sols fragiles du soleil et des pluies.

Ce superbe travail scientifique auquel les paysans ont été associés leur assure des récoltes de maïs abondantes et régulières sans achat d'insecticide, d'herbicide ou d'engrais. L'herbe à éléphant augmente

* Directeur de recherche à l'INRA.

les ressources fourragères et permet d'accroître le cheptel. Ainsi, le nombre de vaches laitières est-il passé dans la zone où les paysans ont adopté cette méthode de 4 à plus de 200. Ces animaux fournissent un fumier (la matière organique) qui contribue au maintien de la vie du sol et en accroît la fertilité. Les ressources que dégagent cette production supplémentaire permettent d'envoyer les enfants à l'école.

Quelle catastrophe ! L'Icipe et son directeur ont été accusés de vouloir priver les africains des technologies « hi-tech ». Cette campagne de dénigrement a réussi : le Kenya a dit oui aux OGM ². Le « hi-tech », les chimères génétiques brevetées des transnationales biocidaires, par exemple le maïs insecticide ³ de Novartis et de Monsanto, leurs herbicides et leurs engrais, bref la modernité de l'agriculture industrielle va remplacer ces méthodes biologiques obsolètes. Au lieu de fréquenter l'école, les enfants épandront les pesticides. Ils contribueront ainsi à accroître le PIB. Comme le feront les empoisonnements par les pesticides (s'ils donnent lieu à des hospitalisations et des achats de médicaments), les accidents, l'usure des routes, les pollutions provoqués par l'accroissement du volume des marchandises transportées. À plus long terme, le « développement » poursuivra son cours : la fertilité du sol diminuera, ce qu'il faudra compenser par un recours accru aux engrais chimiques. La pyrale et les autres ravageurs deviendront résistants aux insecticides. Il faudra en introduire de nouveaux. Les herbicides laisseront des champs impeccablement « propres », mais les insectes qui vivaient sur les adventices, ne trouvant plus leur nourriture favorite, apprendront à se nourrir des plantes cultivées. Contre ces ravageurs fabriqués par le « développement », de nouveaux insecticides seront nécessaires. Entre-temps, ces mêmes adventices seront devenues résistantes aux herbicides, ce qui, à son tour... Plutôt que semer le grain récolté, les paysans devront racheter chaque année les semences des chimères génétiquement brevetées ⁴ (CGB) et leur accompagnement chimique. Les paysans, pris dans le ciseau de prix agricoles en baisse (du fait des importations agricoles que les pays riches subventionnent, et que les règles de l'OMC imposent aux pays pauvres d'importer à hauteur de 5 % du marché intérieur) et de l'augmentation des charges liée à l'utilisation d'intrants industriels importés plutôt que des ressources non marchandes disponibles sur place, iront peupler les bidonvilles. L'État kenyan organisera des zones franches et subventionnera les transnationales pour qu'elles y exploitent la main-d'œuvre. Bref, le

PIB des Kenyans, les revenus de l'état kenyan, les échanges marchands se « développeront » en même temps que les profits des transnationales gonfleront. Le bien-être des paysans et de la population diminuera.

Un monde panglossien

Cette expérience met en évidence ce que l'idéologie dominante nie avec la plus grande énergie. *L'évolution technoscientifique résulte de choix politiques*. Elle n'est pas inéluctable. Si l'on n'arrête pas le « progrès », on peut en tout cas le réorienter. La réalité est que les sciences et les techniques sont maintenant avant tout des outils au service du capital ⁵. En fait, à chaque instant le choix est possible entre des techniques qui accroissent l'autonomie et la liberté et celles qui accroissent la domination marchande et/ou politique : entre le vélo, les transports collectifs et la voiture individuelle, entre les économies d'énergie, les énergies renouvelables et le nucléaire, entre des méthodes qui renforcent la coopération et le lien social et celles qui le brisent, entre des techniques agricoles qui utilisent l'immense diversité du monde vivant pour lui faire *gratuitement* ce que la monoculture et la spécialisation marchandes n'arrivent pas à faire à coups de pesticides, d'engrais chimiques, de machines dévoreuses d'énergie, entre des techniques qui favorisent une production et une consommation locales et celles qui la détruisent pour la remplacer par la production pour le marché international ou plus vraisemblablement, par la déprise foncière et la désertification, entre l'organisation d'une société orientée vers la satisfaction des besoins et l'émancipation de l'individu et une société toute entière tournée vers le profit, l'accumulation et le renforcement de la domination.

La conception dominante (l'idéologie) voit l'évolution technoscientifique comme autonome, a-historique, indépendante des forces sociales. Le scientifique guidé par sa seule curiosité s'attaque en toute objectivité aux points faibles de la frontière des connaissances. Il découvre ou précise de nouveaux aspects de la réalité. Ces découvertes font alors l'objet d'applications techniques pour résoudre tel ou tel problème de la société, réel ou supposé. Ce schéma linéaire science-technologie-société implique que la société doit « s'adapter » aux techniques qui sont elles-mêmes la conséquence du progrès libre des connaissances des lois de la nature. Ce modèle affirme implicitement que la société (capitaliste) est fondée sur une transcendance, non plus divine comme sous l'Ancien

Régime, mais naturelle et que, par conséquent, toute tentative de la changer est vouée à l'échec. Ce déterminisme naturel de l'ordre social a beau être discrédité aux yeux de ceux qui ont des connaissances même sommaires d'histoire des sciences et des techniques, il joue un rôle si essentiel dans le maintien de l'ordre social et son renforcement que ce discrédit ne parvient pas à percer dans la conscience politique. À cet égard, la critique du « développement » se trouve dans la même situation. Le développement a beau être un champ de ruines et l'on a beau prévoir que les ruines s'accumuleront toujours plus haut, comme l'indique le dernier Rapport du PNUD sur l'environnement, la réponse surgie des structures mêmes de la démocratie capitaliste (syndicats, économistes, médias, politiques de toutes tendances...) est de poursuivre dans la même voie. « Les faits, observe Marcel Proust dans *Combray*, ne pénètrent pas dans le monde où vivent nos croyances, ils n'ont pas fait naître celles-ci, ils ne les détruisent pas ; ils peuvent leur infliger les plus constants démentis sans les affaiblir. »

Ainsi, il y a quelques mois « un groupe de membres de l'Académie des Sciences » (une académicienne et... 64 académiciens) a repris à son compte cette idéologie de l'adaptation dans une déclaration ⁶ publique sur les essais d'OGM en champ : « Pour répondre aux problèmes émergents, à savoir l'augmentation prévisible de la population, l'urbanisation intensive qui empiète de plus en plus sur les terres arables, l'exigence légitime manifestée par le consommateur sur tout ce qui touche les qualités nutritionnelles et gustatives des aliments (sic ! ⁷) et la satisfaction des besoins alimentaires des pays les plus déshérités, l'agriculture moderne devra en permanence *s'adapter* ; des ruptures techniques deviendront nécessaires. » Et de citer dans le paragraphe suivant « l'utilisation judicieuse de plantes transformées par l'insertion d'un gène conférant à ces dernières un trait particulier » (un euphémisme pour OGM). Nulle mention du cartel de transnationales des agrotoxiques qui s'est emparé de l'industrie des semences, ni du brevet du vivant (la directive européenne 98/44 dite de « brevetabilité des inventions biotechnologiques ») qui permet d'interdire la pratique fondatrice de l'agriculture, semer le grain récolté, pourvu qu'il s'agisse de plantes transgéniques. « L'agriculture moderne », c'est-à-dire la société devra « s'adapter ». À quoi, si ce n'est justement aux diktats du cartel ?

« En recherche je ne tolère aucune limite, avait déclaré le professeur Kourilsky lors du premier procès de Montpellier et ceux qui

prétendent en mettre sont des fascistes⁸. » C'est là un syllogisme implicite commun à la quasi totalité des scientifiques : la liberté de recherche est nécessaire pour établir la vérité. La limiter, c'est contribuer au mensonge. Le mensonge étant le mode de fonctionnement par excellence du fascisme, toute limite s'apparente par conséquent au fascisme. Les scientifiques affirment les grands principes avec d'autant plus de force qu'ils se dispensent ainsi d'observer la réalité : leur asservissement aux intérêts politico-économiques. C'est particulièrement vrai en biologie depuis la première « chimère fonctionnelle » de Cohen et Boyer (la première manipulation génétique). Si jusque là les biologistes avaient pu avancer dans leur projet unificateur du vivant comme information sans se soucier des applications éventuelles (ils n'en voyaient pas) et donc d'un point de vue « fondamental », leur discipline a basculé tout d'un coup dans l'appliqué, c'est-à-dire dans le monde marchand. La transformation du cadre institutionnel et économique, la concentration dans les secteurs des semences et de la pharmacie par exemple, ou l'avènement du brevet du vivant aux États-Unis,⁹ le remodelage des mentalités et des valeurs scientifiques (désintéressement, objectivité, esprit critique etc.) qu'encourage la puissance publique¹⁰ par la perspective d'un enrichissement rapide grâce aux « start up », ont réduit la liberté des chercheurs passés sous la coupe des intérêts marchands. Proclamer le caractère absolu de la liberté scientifique vaut mieux que se pencher sur les conditions concrètes de son exercice.

En fin de compte, le politique cède aux pressions. Lui même n'y connaît rien et n'a pas le temps de s'informer de façon contradictoire. Les contradicteurs seraient de toute façon dénoncés par leur « communauté scientifique ». Le politique fait donc confiance aux experts qui l'entourent. Il reprend mot à mot leur discours : « Promesse de mieux soigner les hommes, tout d'abord » ; « promesse de mieux nourrir les habitants de notre planète, ensuite... en améliorant la résistance des plantes aux maladies et aux prédateurs, en réduisant le recours aux produits phytosanitaires, en adaptant les végétaux à des conditions extrêmes de salinité, de sécheresse ou de température, les biotechnologies contribueront à satisfaire ces nouveaux besoins » ; « promesse d'expansion économique, enfin. Les biotechnologies sont aujourd'hui l'un des moteurs de la croissance – en particulier aux États-Unis... En 2005, le marché des biotechnologies en Europe pourrait représenter 250 milliards d'euros et 3 millions d'emplois. » Et le Premier ministre, Lionel Jospin, de

conclure en clôture du colloque Biovision à Lyon le 29 mars 1999 : « Pour donner corps à ces promesses, le gouvernement a engagé une politique de développement des biotechnologies. Rapprocher les inventeurs des innovateurs, encourager la création d'entreprises innovantes, garantir à l'innovateur la récompense de son effort créateur... »

Qui sont les « experts » qui ont préparé ce discours ? Ceux qui font les OGM. Qui peut en parler mieux qu'eux ? Paralysé par la peur de rater le coche du « progrès », le politique finance les biotechnologies marchandes avec l'argent du contribuable et à ses dépens, en ignorant l'alternative non marchande. Et inévitablement, du fait de la puissance des techniques modernes, son « choix » finit par apporter une « solution » à tel ou tel problème pressant, solution provisoire bien sûr, car seul le symptôme a été traité, pas la cause. Ce succès justifie alors le choix initial le plus profitable et le maquille en choix le plus utile. Notre monde capitaliste est bien celui du bon docteur Pangloss : le meilleur des mondes possibles.

En résumé, on ne trouve que si l'on cherche. Les ressources étant limitées, il faut faire des choix. Les investisseurs, drapés dans le manteau de l'intérêt public, choisissent les orientations qui promettent les profits les plus élevés, ou qui renforcent encore leur pouvoir de domination aux dépens d'autres possibilités, peu ou pas profitables, mais beaucoup plus utiles pour la collectivité. Ils les imposent au politique dans les instances technocratiques des cabinets ministériels ou dans des rapports officiels ¹¹. Leur choix finit par marcher du fait de la puissance des techniques et crée une situation irréversible. Le fait accompli devient Progrès alors qu'il n'est qu'une régression marchande. C'est très exactement le processus en cours dans le domaine agricole et alimentaire avec les chimères génétiques.

L'expropriation du vivant et sa privatisation

Depuis deux décennies, la propagande du complexe génético-industriel a incité les gouvernements à réorienter les programmes de recherche vers les biotechnologies. Force est de constater que ces investissements n'ont rien produit d'utile, si ce n'est des promesses d'autant plus extravagantes que les résultats étaient plus minces. Les OGM annoncés « pour-nourrir-la-planète-et-protéger-l'environnement » se sont révélés être des plantes à pesticides (99 % des plantes transgéniques cultivées dans le monde sont de ce type). Il ne faut pas s'en étonner : les fabricants d'OGM sont les

producteurs d'agrototoxiques¹². La propagande peut, certes, réussir pendant un temps à faire passer les vessies transgéniques pour de la philanthropie verte, la réalité a fini par prévaloir. La première génération de chimères génétiques a été un échec, en Europe au moins¹³. Le complexe génético-industriel nous promet maintenant monts et merveilles de la 2^e, 3^e, énième génération. La réalité est autre : on travaille beaucoup sur les méthodes transgéniques de stérilisation et l'on y perfectionne les méthodes anciennes¹⁴.

Quel est le seul objectif de l'investisseur transnational biocidaire maquillé en philanthrope vert ? Il est de séparer la *production* qui reste dans les mains de l'agriculteur de la *reproduction* qui doit devenir son privilège. Tant que l'agriculteur peut semer le grain récolté, il n'a pas de marché. Il ne peut récupérer son investissement, et encore moins le multiplier. Il doit donc stériliser les plantes (et demain les animaux) pour ouvrir le marché à ses chimères végétales et animales¹⁵. La méthode de stérilisation – biologique, transgénique, légale, réglementaire – importe peu.

Le 3 mars 1998, le ministère américain de l'Agriculture (la recherche *publique* !) et une firme privée ont révélé le véritable objectif des « sciences de la vie » avec leur brevet « Contrôle de l'expression des gènes. » Cette technique de transgénèse permet « d'empêcher l'utilisation sans autorisation de semences de variétés protégées en rendant cette pratique non-économique puisque les semences non-autorisées ne germeront pas » (USDA, Dépêche 7498 du 3 mars 1998, Newswire). Les opposants à l'agriculture transgénique l'ont surnommée *Terminator*. En démasquant l'imposture des « sciences de la vie », Terminator a provoqué la débâcle du projet totalitaire d'intégration au sein d'un cartel de tout ce qui concernait la biologie, de l'agriculture et l'alimentation à la santé (cf. tableau, p. 65). Cette petite impatience a mis à mal un projet historique, celui de l'expropriation d'un bien commun de l'humanité, le vivant, et de son appropriation par le capital, paradoxalement au moment même où la propagande du cartel était sur le point de le faire aboutir par la voie légale du brevet. Projet séculaire mortifère, qui jusque là n'avait pu avancer que masqué par le discours scientifique.

Au XVIII^e siècle, les premiers sélectionneurs professionnels d'animaux avaient inventé les méthodes qui leur permettaient de contrôler le « sang » de leurs animaux. Tâche aisée puisqu'il suffit de boucler les reproducteurs, d'en contrôler les saillies et, avec les livres des origines (les « herd books »), de conforter leur monopole.

Un animal sans papier est sans valeur – comme les bâtards que semaient les aristocrates en dehors de leur lignée. Pour les végétaux, la tâche était plus délicate, mais en hommes d'affaires, les premiers sélectionneurs anglais ont compris immédiatement qu'ils devaient faire la guerre à cette propriété malheureuse des plantes de se reproduire dans le champ du paysan, s'ils voulaient avoir un marché. Au début des années 1860, l'un d'entre eux, le Major Hallett annonce sa « découverte scientifique de la loi de développement des céréales. » Il la publie dans les meilleures revues, y compris *Nature*. Elle conduit à la méthode nouvelle de « sélection continue » qui remplace la technique de sélection des céréales (blé, orge, avoine) par isolement pratiquée empiriquement depuis le début du siècle et codifiée en 1836 par John Le Couteur. La nouvelle méthode exige de poursuivre le travail de sélection dans la descendance de plantes obtenues par isolement, parce que les plantes « se détériorent » dans le champ du paysan. Seul le sélectionneur peut conserver les souches à leur plus haut niveau. Au contraire, la technique de l'isolement est fondée sur le fait que les plantes conservent leurs caractéristiques individuelles d'une génération à la suivante. Il suffit de ressemer de génération en génération une plante supérieure une fois qu'elle est isolée. Pour le *sélectionneur professionnel*, on comprend tout l'intérêt de plantes qui exigent son intervention permanente pour conserver leurs caractéristiques.

Il faudra une quarantaine d'années pour trancher la question de savoir si les plantes conservent leurs caractéristiques ou pas – plus précisément pour savoir lesquelles le font et dans quelles conditions. En 1892, Haljmaar Nilsson à l'Institut Svalöf en Suède démontre expérimentalement que la méthode de Hallett est incapable d'améliorer quoi que ce soit – sauf le profit du sélectionneur – et en 1903, Wilhelm Johanssen apporte la confirmation théorique. Soulignons un point qu'il faut constamment garder en tête lorsqu'on aborde les rapports entre science et technique particulièrement dans le domaine de la biologie : l'avance considérable des techniques sur les connaissances scientifiques. C'est une situation fréquente. Après tout, les problèmes scientifiques sont souvent posés par les techniques. Que l'on pense à la machine à vapeur. En biologie, elle est quasi constante car toute technique est le fruit d'un système de causalités si complexes et si enchevêtrées qu'il faut des décennies pour comprendre ce que l'on fait ¹⁶. Au moment où Hallett publie sa découverte scientifique et propose sa méthode de sélection, la connaissance de l'hérédité est balbutiante pour ne pas dire inexistante. Les plantes conservent-elles leurs caractéristiques d'une génération à la suivante ou se détériorent-elles

dans le champ de l'agriculteur? Certaines le font, d'autres pas. Certaines le font pendant un certain temps, puis se « détériorent. » Le chaos des faits est tel que les scientifiques ne peuvent trancher¹⁷. Il serait faux de faire de Hallett un charlatan. Il l'est plutôt moins que ses successeurs, les « hybrideurs » du XX^e siècle et les biotechniciens transgéniques du XXI^e, car il n'avait pas la possibilité du recul historique.

Hallett est le véritable fondateur de l'amélioration moderne des plantes et des animaux. N'a-t-il pas exproprié cette propriété malheureuse des plantes et des animaux, se reproduire et se multiplier? N'a-t-il pas remplacé, au nom de la science, une méthode d'amélioration des céréales (blé, orge, avoine) bénéfique pour l'agriculteur et la collectivité mais sans profit pour le sélectionneur (parce que justement ces plantes se reproduisent dans le champ du paysan) par une technique d'expropriation sans intérêt voire même nuisible pour l'agriculteur et la collectivité, mais profitable pour le sélectionneur? Les « hybrideurs » du XX^e siècle et les biotechniciens du XXI^e ne sont-ils pas, à leur insu, les plus fidèles disciples de Hallett? Le maïs dit « hybride » ne permet-il pas d'empêcher l'agriculteur de semer le grain récolté et cette technique n'est-elle pas devenue le « paradigme » (Pickett et Galway 1993) de l'amélioration des plantes et des animaux au cours du XX^e siècle? Et la caractéristique des OGM est-elle de « nourrir la planète et de protéger l'environnement », comme la propagande le prétend, ou d'être brevetables? ce qui permet d'exproprier légalement l'agriculteur de la pratique fondatrice de l'agriculture, semer le grain récolté¹⁸.

Ce très bref rappel montre que les scientifiques, qu'ils soient biologistes, économistes, sociologues ou historiens, ont participé, à leur insu certes, mais avec enthousiasme, au camouflage de ce qui est l'évidence même pour un homme d'affaires : la nécessité de faire la guerre à la propriété malheureuse des plantes et des animaux, se reproduire et se multiplier. Il a fallu attendre cent cinquante ans pour qu'emportés par l'hubris technologique, certains finissent enfin par révéler la vérité. Ce qui n'empêche nullement les autres de poursuivre leurs chimères génétiques au nom de la philanthropie verte sans même se poser la question de savoir quels intérêts ils servent¹⁹.

Conclusion

Le facteur limitant de la production agricole en quantité et en qualité en France, en Europe et dans le monde est-il génétique? Telle est l'hypothèse implicite des biotechniciens et le fondement

de leurs promesses extravagantes. Avec le « génie génétique », il deviendrait possible de « transformer les plantes (et les animaux) par l'insertion d'un gène conférant à ces dernières un trait particulier. » Cette vision mécaniste du vivant relève plus du fétichisme génétique caractéristique de notre époque que d'une analyse rationnelle. D'une part, du point de vue théorique, il s'avère que la biologie moléculaire – le vivant comme information – débouche sur un échec épistémologique,²⁰ et qu'un profond renouvellement théorique est nécessaire²¹; d'autre part, le facteur limitant est agronomique : la destruction accélérée des sols et des ressources naturelles par les mauvaises pratiques agronomiques. C'est particulièrement vrai dans les pays qui ont « industrialisé » leur agriculture.

Dès lors, les questions agricoles ne devraient-elles pas plutôt s'envisager sous l'angle de l'agronomie? Le sol est un organisme vivant. 80 % de la biomasse de notre planète est concentrée dans ses trente premiers centimètres. De sa santé dépendent celle des plantes, des animaux et des êtres humains, les cycles de l'azote, du carbone, de l'eau, et... l'efficacité des moyens industriels. Vue ainsi, la situation est inquiétante. Gavés d'engrais minéraux, de pesticides, d'insecticides, de métaux lourds, et dans les régions d'élevage industriel, de lisiers, fientes, fumiers et autres déjections, les sols agonisent. Les vers de terre sont les témoins de la santé d'un sol. Ils disparaissent : ces grands « laboureurs » (Darwin) ne devraient pas faire une concurrence déloyale aux industriels.²²

Cette pellicule de vie dont tout dépend n'intéresse pas la recherche *agronomique*. On connaît à peine 20 % des organismes vivant dans le sol. Il n'y a plus de chaire officielle de microbiologie des sols en France depuis la disparition de ce secteur à l'Institut Pasteur. Or l'urgence est de faire de l'*agrologie*,²³ c'est-à-dire de sortir et du fétichisme génétique et de l'enfermement exclusif dans un réductionnisme de laboratoire pour travailler à l'échelle systémique et bâtir des systèmes de production agronomiquement durables, écologiquement élégants, économiquement viables et bénéfiques pour la santé publique. Plutôt que payer les « exploitants » à entretenir les paysages dont on a subventionné la dévastation, ne faut-il pas cesser de pénaliser l'agroécologie et ses pionniers? Ainsi retrouverons-nous, *gratuitement*, des paysages esthétiques et plaisants à vivre comme l'étaient avant leur industrialisation nos terroirs façonnés par des siècles d'intelligence paysanne de la nature.²⁴

Depuis la fabrique d'épingles d'Adam Smith, les économistes fétichisent les économies d'échelle, d'uniformité et de spécialisa-

tion. L'agronomie s'est laissé prendre à ce fétichisme industriel.²⁵ Car les économies de *diversité* apparaissent rapidement en agriculture : des rotations longues permettent de contrôler les ravageurs et les adventices, les associations de cultures ou de « variétés »²⁶ limitent ou suppriment le recours aux agrototoxiques ; combiner l'agriculture et l'élevage entretient la matière organique, alors que la spécialisation hi-tech dont l'emblème est le « hors-sol », fait d'une matière fertilisante précieuse un polluant nuisible. Les haies et les arbres coupent le vent, abritent insectes, oiseaux et mammifères utiles, remontent des substances minérales des profondeurs du sol. La diversité affûte l'esprit d'observation et l'initiative de l'agriculteur, stimule son imagination, en fait un chercheur et collaborateur de l'agronome. Elle est, de plus, productive *en soi*.²⁷

Parfois, des chercheurs vendent la mèche : « [...] on n'a pas réussi en trente ans à vendre du blé hybride – terminatorisé –, expliquaient en 1997 des chercheurs Sud-Africains. Cette situation malheureuse est due au succès d'une recherche publique hautement concurrentielle qui a réussi à améliorer régulièrement le blé avec les techniques et procédures conventionnelles » (Jordaan *et al.* Cimmyt. 1997, p. 276). Pour que le blé hybride s'impose, il faut sacrifier l'amélioration à l'expropriation et l'intérêt public à l'intérêt privé. C'est ce que le gouvernement américain a fait au cours des années 1920 et 1930 pour assurer le succès du maïs « hybride », c'est ce qu'il fait maintenant, *par tous les moyens*, pour assurer celui de l'agriculture transgénique. La France tente de suivre cet exemple : des centaines de millions de francs vont à un Génoplante mort-né destiné à « fabriquer de la protection industrielle » (des brevets) et, *pour la première fois*, 50 millions iront à la recherche en agriculture biologique. Le choix transgénique est imposé par une propagande intense et d'autant plus sournoise qu'elle recourt aux méthodes de persuasion clandestine des relations publiques²⁸ et qu'elle s'appuie sur une communauté de biotechniciens aux savoir-faire agronomiques expéditifs et limités.

Chacun peut constater le désastre humain, agronomique, écologique, alimentaire, esthétique de cette biologie sous influence. La scientificité de l'agriculture et l'agronomie de demain s'opposeront point par point aux principes implicites passésistes du « développementalisme » agricole²⁹ qui aboutit au transgénique : elle seront fondées sur le travail en commun et non sur l'individualisme, sur la coopération entre savoir scientifique et paysan et non sur la négation du second, sur une démarche globale et non sur un réductionnisme

exclusif qui produit l'irrationalité lucrative de l'ensemble, sur l'utilisation écologique des terroirs et les économies de diversité et non sur le primat des économies d'échelle, sur la diversité rationnelle des agroécosystèmes et non sur la monoculture industrielle, sur une collaboration amicale avec la nature et non sur sa soumission illusoire, sur l'enracinement dans les terroirs et non sur le hors-sol pour s'en affranchir, sur le respect des animaux et non sur leur torture, sur l'autonomie des producteurs et non sur leur asservissement.

1. F. Koechlin, *Organic Research, an African Success Story*, film du Blueridge Institute, sur le Centre international de recherche sur la physiologie des insectes et l'écologie (Icipe).

2. Particulièrement notoire dans cette campagne, l'utilisation d'une chercheuse africaine, ancienne employée de Monsanto, qui a eu un accès privilégié à la presse, y compris la presse scientifique. C'est ainsi que La Recherche lui a ouvert ses colonnes. (Florence Wanbugu plaide pour les OGM. *La Recherche* n° 337, décembre 2000).

3. Selon une estimation grossière (« best guess ») de Ch. Benbrock, ancien secrétaire de la section agronomique de l'Académie nationale des sciences des États-Unis (correspondance personnelle), un champ de maïs ou de coton Bt produirait de « 10 000 à 100 000 fois plus d'insecticide Bt que ce qu'utiliserait un agriculteur employant de façon intensive des traitements Bt. »

4. Le terme « génétiquement modifié » est typique du vocabulaire orwellien des « sciences de la vie » puisque les êtres vivants sont constamment « génétiquement modifiés ». Ce terme, choisi à la suite de négociations entre les industriels et les scientifiques, occulte le caractère révolutionnaire des techniques de manipulation génétique qui permettent de réaliser un vieux fantasme, celui de la fabrication de chimères – d'organismes qui empruntent leurs éléments à différents ordres, règnes ou espèces. Ce terme permet de maquiller ces techniques révolutionnaires comme la simple poursuite, par des méthodes plus précises, plus scientifiques et plus efficaces, de la sélection conventionnelle des plantes et des animaux et donc d'ignorer le formidable décalage entre les techniques et les connaissances scientifiques, entre le temps de la rentabilité du capital et celui de la science. Il en résulte une montée prodigieuse des risques (Tibon-Cornillot Michel, *L'Écologiste*, vol. 2, n° 1 printemps 2000). Il faut être encore plus précis : les OGM sont des chimères brevetées. Le brevet permet de stériliser en quelque sorte les plantes (et les animaux) et d'interdire la pratique fondatrice de l'agriculture, semer le grain récolté.

Acquéreur	Entreprise semencière achetée	Date	Prix (10 ⁶ \$)	CA semence 2000	Espèces sélectionnées	Réorganisation
Monsanto Pharmacie, chimie, agrochimie	Cargill Hybrids ** (international) PBI (Plant Breeding International, GB) Delta and Pine Land Co (USA)	1999 1999 1998	1,4 0,525*	1,6	Mais capif Céréales à paille Coton, Brevet Terminator, Transacation annulée par les autorités de la concurrence fin 1999.	2000 : Fusion avec Pharmacia Séparation de la pharmacie de l'agrochimie-Ogm confiée à Monsanto devenu à 85% par Pharmacia
Novartis Pharmacie, chimie agrochimie	Mahco (Inde, partenariat) Dekalb (USA) Asgrow (USA) Holden (USA) Semences Agroceres (Brésil)	1998 1997 1997 1997	2,3 1		Mais capif Mais capif Mais capif Mais capif	2000 : séparation de la pharmacie de l'agrochimie-Ogm fusionnée avec l'agrochimie-Ogm d'Astra Zeneca dans Syngenta
DuPont Pharmacie, chimie agrochimie, textile, transport...	Pioneer (USA) 20 % du capital Pioneer (80% restant) Hydriova (France)	1997 1999 1998	2 7,7	1,9	Mais capif, soja, divers Blé capif	Oct. 2001 : vente de la pharmacie à Bristol-Myers Squibb (\$ 7,8) Centrage sur chimie, agrochimie-Ogm
Aventis Pharmacie, chimie agrochimie	ProAgro (Inde) 3 entreprises (Brésil) Plant Genetic System (Belgique)	1999 1999 1997	0,2 0,730	0,2	Portefeuille de brevets de transgènes végétaux	2002 : agrochimie-Ogm vendue à Bayer pour 7,25 milliards d'euros

• Le PBI, fleuron de la recherche agronomique publique britannique est vendu en 1987 à Unilever, pour 66 millions de livres. Son rachat par Monsanto s'explique par le quasi-monopole du PBI sur le marché anglais des semences de céréales et l'espoir de faire des blés « hybrides ».

** Le reste de Cargill Hybrids (Canada et USA) est vendu à Dow Agrosiences (filiale de Dow) en septembre 2000.

*** Ces quatre firmes contrôlent les 2/3 environ du marché mondial des pesticides, plus de 25 % de celui des semences, 100 % des OGM (source Rafi, Seed industry giants, 1999).

5. Il existe bien sûr un lien étroit entre le développement du capitalisme et celui des sciences depuis la Renaissance. Mais c'est avec la Première Guerre mondiale et surtout la Seconde, que cette liaison est devenue symbiose. La science et la technique sont maintenant des éléments centraux du système de pouvoir et de contrôle social.

6. Cette déclaration fait en réalité l'apologie de l'industrialisation de l'agriculture et des OGM qui la poursuivent. En date du 22 novembre 2001, elle a été diffusée à l'occasion du procès en appel de J. Bové, R. Riesel et D. Soulier à Montpellier pour la destruction du riz transgénique du Cirad. Elle a contribué à l'alourdissement des peines de ces militants condamnés à de la prison ferme au lieu de prison avec sursis. Non seulement les scientifiques interviennent-ils constamment en matière politique (le formatage de la société), mais aussi en matière judiciaire.

7. Tout le monde sait que le « consommateur » ne veut pas d'une alimentation transgénique.

8. Carlos Ojeda, La recherche vue de l'intérieur, *L'Écologiste*, n° 5 automne 2001.

9. Le vivant a été longtemps exclu du champ du brevet par une jurisprudence qui s'en est tenue (sauf deux exceptions, un brevet de Pasteur et le Plant Patent Act américain de 1930) à l'adage « puisque c'est vivant, ce n'est pas brevetable ». Avec la première « chimère fonctionnelle » de Cohen et Boyer (1973) et la possibilité d'instrumentaliser le vivant à des fins de profits, la pression s'accroît. En 1980, la Cour Suprême des États-Unis franchit le pas. Par 5 voix contre 4, elle permet, pour la première fois depuis près d'un siècle, le brevet d'un être vivant, en l'occurrence une bactérie. 3 ans plus tard une plante entière est brevetée, suivie, 2 ans après, par une souris bricolée pour attraper des cancers mammaires.

La décision de la Cour Suprême fait en quelque sorte jurisprudence dans le monde entier. Dès 1985, la Commission européenne commence la réflexion qui aboutit à la directive européenne 98/44 dite « de brevetabilité des inventions biotechnologiques ».

10. Lors de l'inauguration du génopole d'Évry, Claude Allègre, ministre de la Recherche d'un gouvernement « socialiste », a ainsi pu se réjouir que « les chercheurs n'auront plus à raser les murs lorsqu'ils feront du business » (*Le Figaro*, 26/10/98).

11. Philippe Kourilsky, président de Pasteur, siège au conseil scientifique de Rhône-Poulenc et est l'auteur d'un rapport sur le « Principe de précaution » remis à Lionel Jospin.

12. Le procédé de fabrication du glyphosate (la molécule herbicide du Roundup, la vache à lait de Monsanto) tombant dans le domaine public, cette entreprise a inauguré la politique consistant à en prolonger le brevet en commercialisant des plantes transgéniques qui le tolèrent. L'agriculteur doit utiliser du Roundup (le produit de marque), et ne peut utiliser un glyphosate générique. Monsanto fait coup double : l'accroissement des débouchés puisque l'herbicide est utilisé sur les espèces qui ne le supportaient pas (soja, maïs et demain blé) et, bien sûr, le maintien de la marge de monopole sur le produit de marque. Les concurrents de Monsanto se sont empressés d'en faire autant avec leurs propres herbicides.

13. Les Nord-Américains et les Argentins n'ont pas eu le choix. Le complexe génético-industriel a réussi à les mettre devant le fait accompli de l'agriculture et de l'alimentation transgénique sans leur demander leur avis.

14. Le procès des arracheurs de maïs transgénique de Valence est exemplaire à cet égard : la transnationale semencière Limagrain faisait des essais d'une stérilité mâle génique pour supprimer l'opération de castration dans la production de semences de maïs dit « hybride » — historiquement, la première forme de Terminator, qui permet aux semenciers de multiplier par 100 le prix des « semences ». Les semences captives de maïs coûtent l'équivalent de 15 quintaux de grain à l'hectare. Si l'agriculteur pouvait semer le grain récolté, le coût serait celui d'une quinzaine de kilos de maïs grain.

15. Et après-demain les humains, pour ouvrir le marché à leurs techniques de procréatique.

16. Un exemple : Selon Ian Wilmut, père de Dolly : « ce résultat est une surprise, mais le plus incroyable, c'est notre incompréhension des mécanismes moléculaires du clonage. » (*Le Figaro*, 1^{er} mai 2000, cité par Tibon-Cornillot, *L'Écologiste*, vol. 2, n° 1 printemps 2000, p. 17.)

17. Une anecdote pour illustrer cette formidable complexité : Gregor Mendel publie son article fondateur en 1865, mais personne n'en comprend la portée. C'est probablement sur les conseils de Naegeli, célèbre professeur de botanique à Munich, que Mendel s'efforce au cours des années 1865-70 de confirmer ses résultats sur le pois avec le genre *Hieracium*. C'est un échec. En 1903, on en comprendra la raison : le genre *Hieracium* est apomictique, c'est-à-dire que sa reproduction peut aussi se faire de façon asexuée. (Orel Viecezlav, Mendel, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 65).

18. L'article 4, alinéa 1a de la directive européenne de brevetabilité des inventions biotechnologiques indique que « les variétés végétales et les races animales ne sont pas brevetables ». L'alinéa 2 affirme le contraire s'il s'agit d'organismes transgéniques : « Les inventions portant sur des végétaux ou des animaux dont l'application n'est pas techniquement limitée à une variété végétale ou à une race animale sont brevetables. » Tout ce qui est transgénique est brevetable.

La directive organise donc une discrimination légale en faveur des OGM, inutiles et dangereux, aux dépens de solutions conventionnelles protégées par le certificat d'obtention végétale (COV). Dans sa version originale (1961), ce dernier défend l'intérêt public puisqu'il protège l'obteneur du pillage de ses variétés par ses concurrents, l'agriculteur d'un marché véreux et laisse le matériel variétal à la disposition de tous pour en poursuivre l'amélioration.

À terme, cette directive permettra comme le montre l'exemple américain qu'elle copie, d'interdire la pratique fondatrice de l'agriculture : semer le grain récolté. Le Parlement européen n'a-t-il pas repoussé la proposition des députés verts d'élargir le droit de réensemencement ? En faisant de la reproduction le privilège d'un cartel de transnationales, cette directive revient à nous faire condamner nos portes et fenêtres pour permettre aux marchands de chandelles (génétiques) de lutter contre la concurrence déloyale du soleil !

Et comme un privilège engendre la triche de ceux qu'il exclut, il faut mettre en place une société de délation. Ce que fait Monsanto aux États-Unis avec sa police génétique chargée de débusquer les « pirates ». Monsanto met même à

la disposition des agriculteurs des lignes téléphoniques gratuites pour qu'ils dénoncent leurs voisins « pirates ». Curieusement, la directive 98/44 ne dit rien de cette police génétique. Sera-t-elle privée ou publique?

Cette directive nous fait sortir de l'ère de l'échange libre des ressources génétiques, du partage des connaissances, de la coopération internationale entre chercheurs publics, bref d'une mondialisation non marchande qui a permis le quintuplement du rendement des principales cultures dans les pays industriels depuis la guerre et son augmentation considérable dans nombre de pays du tiers-monde. Cette mondialisation non marchande sera remplacée par la cartellisation marchande de ces ressources génétiques et leur pillage, par la privatisation des connaissances biologiques et la « guerre économique ». Elle prépare les futures famines.

19. Pour une histoire plus détaillée de la sélection et de la génétique agricole et de ses mystifications, cf. Jean-Pierre Berlan, *La Guerre au vivant, OGM et autres mystifications scientifiques*, Marseille, Agone, 2000.

20. « Quand au décryptage des génomes, il a l'avantage de mettre en suspens les difficultés théoriques pour laisser la place à des problèmes surtout techniques. L'avantage aussi de laisser entrevoir une solution à ces difficultés : confrontés au désordre apparent du matériel génétique, les généticiens ont entrepris d'en « établir le texte, lettre à lettre » pour confier à la puissance d'analyse de l'informatique le soin d'y découvrir un ordre fonctionnel (ce qui témoigne finalement d'une grande fidélité à Schrödinger). En quelque sorte, retrouver Phèdre dans une dactylographie simiesque. L'interprétation des textes est certes sans limites et sans fin (c'est ce qui fait son charme); mais il reste à savoir si on peut encore considérer cela comme de la science. » Pichot André, *Sur la notion de programme génétique*, *Philosophia Scientiae*, 6 (1) 2002, pp. 163-172. Également les critiques de Pichot et la réponse de biologistes, *Critique de la génétique, une dispute en trois actes*, Polyrama, École polytechnique fédérale de Lausanne, juin 2001.

21. Lewontin Richard. *The Triple Helix*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.

22. Christiane Galus, « L'Introduction de lombrics restaure la fertilité des plantations de thé du sud de l'Inde », *Le Monde*, 5 Juin 1997.

23. Bourguignon Claude. Le Sol, la terre et les champs. *De l'agronomie à l'agrologie*. Paris, Sang de la Terre. 1996.

24. Cf. Bernard Charbonneau, *Tristes campagnes*, Paris, Denoël, 1973.

25. « Uniformité » et « haut rendement » sont les deux traits qui viennent à l'esprit lorsqu'on utilise le terme « hybride ». Bien que des hauts rendements puisse être universellement désirables, l'uniformité n'est peut-être pas nécessaire pour la plupart des plantes cultivées dans le monde. En fait, une certaine variation génétique dans le champ du paysan permet une adaptation à diverses conditions d'environnement et de stress, en permettant une production plus fiable » (W. Hanna W., Ozias-Akins P. et D. Roche in Cimmyt. 1997. *Book of Abstracts, The Genetics and Exploitation of Heterosis in Crops*, Mexico DF, Mexico, p. 215.)

26. Youyong Zhu et al. 2000. « Genetic diversity and disease control in rice », *Nature* 406, 17 août 2000, 718 – 722.

27. Tilman D., Reich P.B., Knops J., Wedin D., Mielke T. and Lehman C.,

« Diversity and productivity in a long-term grassland experiment ». *Science* 2001, 294, 843-5. Ces chercheurs montrent par exemple que des parcelles comportant 16 espèces prairiales ont produit une biomasse totale supérieure de 42 % à celle que produit la meilleure espèce en monoculture.

28. Stuart Ewen, PR, *A Social History of Spin*, New York, Basic Books, 1996.

29. Levins Richard, « Science and Progress : seven developmentalist myths in agriculture ». *Monthly Review*, vol. 38, n° 3, juillet – août 1986.

La société épidémique, au risque de l'effondrement général des limites

Frédéric Lemarchand *

L'émergence fulgurante de la menace technologique, dont les conditions d'apparition étaient préparées depuis fort longtemps, lance sans cesse de nouveaux défis aux techniques gestionnaires, prévisionnistes et assurantielles qui ne parviennent plus à assurer contre les risques, ni même à les prévoir ou à les maîtriser. Elle pose en outre, à de multiples niveaux, la question de la pertinence des savoirs sociaux, des connaissances locales et autochtones, face à l'inefficacité du seul savoir « savant », c'est-à-dire technique. L'incertitude s'est immiscée dans tous les lieux et les instants de la vie quotidienne au sein de sociétés qui, précisément, ont fait le choix du progrès technique dans l'espoir de maîtriser la nature et de réduire les aléas et l'indétermination. Nous voudrions mettre en évidence la nature épidémique commune aux différentes manifestations du « progrès négatif » engendrées par le développement des technosciences, désormais orienté vers la catastrophe plutôt qu'en direction d'un progrès humain. Le rôle de la sociologie serait alors de cerner et de comprendre l'ensemble des réactions et des réponses apportées par la société, c'est-à-dire les citoyens autant que les experts ou les politiques, à ces nouvelles formes de menaces qui échappent tant à nos sens qu'à nos capacités de calcul.

Il nous faut, plus que jamais, poursuivre une réflexion déjà ancienne sur les liens qui existent entre le développement de la technique, le

* Chercheur au Laboratoire d'analyse sociologique et anthropologique du risque (LASAR) de Caen.

désir d'artificialisation et de maîtrise de la nature, le productivisme, la barbarie et la perte de liberté. Conscients de l'urgence dans laquelle nous nous trouvons, face aux catastrophes déjà advenues, de repenser les limites éthiques et pratiques du développement technologique, nous avons choisi, au LASAR¹, d'orienter notre réflexion vers l'élaboration d'une *anthropologie* à partir de laquelle nous pourrions définir une humanité de l'homme. Partant du point de vue de Weber selon lequel toute activité humaine est liée à un ensemble de valeurs ou, pour Castoriadis², à un imaginaire social-historique particulier, le monde actuel nous apparaît alors partagé entre un imaginaire propre à ceux qui entendent poursuivre indéfiniment l'arraisonement du monde et du vivant par la technique, et ceux qui pensent au contraire que nous avons plus que jamais besoin de retrouver le sens des limites. Reconnaître cette nouvelle division sociale revient à considérer que s'affrontent, en d'autres termes, différentes conceptions de l'humanité de l'homme dont sont porteurs à la fois les promoteurs des utopies technologiques (nucléaire et génétique) et ceux qui tentent de freiner ou d'empêcher leur libre réalisation. Analyser et repérer les expressions sociales de ces imaginaires contradictoires, en saisir la complexité du point de vue du sens, est une tâche qui incombe désormais à la sociologie.

Deux champs de production technoscientifique, liés l'un à l'autre tant du point de vue de leur histoire et de leur nature que par les conséquences sociales et politiques qu'ils engendrent, nous semblent devoir faire l'objet d'un examen particulier : celui de la manipulation et de l'artificialisation du vivant (crise de la vache folle³, questionnements autour du clonage et des OGM) et celui du nucléaire (de la crise du nucléaire en France à la catastrophe de Tchernobyl⁴). Chacun d'eux, en effet, se propose de remplir la fonction d'un mythe d'un type radicalement nouveau : nous affranchir des contraintes liées à la matière inerte, par la substitution d'une énergie presque illimitée aux anciennes ressources fossiles et à la force de travail, pour le nucléaire ; et pour la génétique, nous affranchir des limites du vivant, des contraintes de la matière organique, pour produire une nature elle aussi illimitée et censée permettre la résolution des problèmes alimentaires et sanitaires à l'échelle de la terre entière. Bien qu'elles n'aient pas fait leur apparition simultanément, ces deux innovations ont engendré au cours de la décennie quatre-vingt-dix le même mouvement de rejet et de crainte de la part de la société. Produisant toutes deux des maux épidémiques, invisibles et à effets différés (cancers radio-induits, mutations génétiques), elles produisent un imaginaire

social spécifique de la contamination, dont les manifestations pratiques sont également comparables. C'est à partir de la proposition faite par le philosophe allemand Hans Jonas⁵ de nous livrer à une analyse et d'écouter nos propres peurs, que nous pourrions comprendre le sens du mouvement politique planétaire de rejet délibéré de ces innovations engagé par différents acteurs (paysans, consommateurs, comités de riverains et de protestation divers, experts et scientifiques indépendants) en montrant qu'il est porteur d'une conception de l'humanité de l'homme. Mais nous ne pouvons faire l'économie d'une tentative de compréhension des logiques sociales qui conduisent à des situations plus « pathologiques » (résignation confiante, production de boucs émissaires, restitution autoritaire de frontières symboliques et pratiques, logiques d'enfermement, etc.) qui s'alimentent elles aussi de l'accroissement de la menace et de la peur.

L'imaginaire contemporain de l'épidémie.

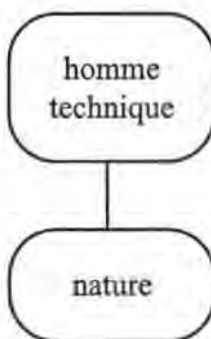
Les différents terrains et objets sur lesquels nous avons travaillé (catastrophe de Tchernobyl, crise de la vache folle, clonage, amiante, déchets nucléaires, etc.) participent tous, en dépit d'un apparent éclatement des champs, d'un imaginaire commun de la surmodernité au centre duquel une même logique est à l'œuvre : celle de l'*épidémie*. Cette question pourrait être reformulée dans le cadre d'une problématique de l'*effondrement des limites*. Dans l'ouvrage intitulé *Une Fin de siècle épidémique*, Isabelle Rieusset-Lemarié vise à montrer qu'une actualisation du modèle épidémique se réalise dans un ensemble de phénomènes nouveaux dont le plus important demeure la question du Sida, et aura joué un rôle de déclencheur pour la présente réflexion sur les sociétés épidémiques. Cette thèse fut précédée de la publication du remarquable essai de Jean Baudrillard *La transparence du mal*, où sont formulés plus intuitivement les éléments principaux de la thèse développée dans l'ouvrage sus-mentionné. Ces deux textes partagent un même constat de départ : qu'il s'agisse du virus informatique, de la disparition des frontières (au centre, nous le verrons, de la catastrophe du nucléaire), de la déréglementation du marché des changes, de la montée des extrémismes politiques ou encore de « la crise de la vache folle », une même structure épidémique semble animer ces faits sociaux totaux. La volonté d'une plus grande communication dans les sociétés contemporaines, au sens du « tout communicant », l'application généralisée de la cybernétique dans la gestion du quotidien (flux financiers, circulation ferroviaire,...) et la réalisation d'un idéal de transparence (politique) et de

pénétration (des territoires) a contribué à donner à l'ensemble des limites qui servaient à arrêter un monde connu peuplé d'objets tangibles un caractère de porosité, de perméabilité et, finalement, de vulnérabilité croissante : « *Le principe du Mal est tout simplement synonyme du principe de réversion [...] Dans des systèmes en voie de positivation totale, et donc de désymbolisation, le mal équivaut simplement sous toutes ses formes à la règle fondamentale de la réversibilité* ⁶. » La potentialité révélée, après Tchernobyl, d'un accident nucléaire majeur dans et hors de nos frontières a montré l'obsolescence de celles-ci. Plus question, non plus, de nous retrancher derrière notre Ligne Maginot à l'heure où des pays instables politiquement (en particulier les deux zones sensibles que sont le Proche-Orient et l'Extrême-Orient asiatique) sont dotés, par nos soins d'ailleurs, de missiles nucléaires de moyenne et longue portée. Il est certain, comme l'a pensé Baudrillard au début des années quatre-vingt-dix, que la menace épidémique se renforce, à certains égards, de l'activité prophylactique et, pourrions-nous dire *iatrogénique*, propre aux sociétés technoscientifiques qui vise à éradiquer totalement le Mal : « *Visant à éliminer toute agression extérieure, ils (les systèmes intégrés et techniques) sécrètent leur propre virulence interne, leur réversibilité maléfique* ⁷. » A l'argumentation sécuritaire qui tend à substituer aux protections traditionnelles des codes et des verrouillages électroniques ou informatiques, s'oppose la réalité de la vulnérabilité de l'ensemble de ces systèmes, quel que soit d'ailleurs leur degré de sophistication, qu'il s'agisse de la sûreté nucléaire ou de la protection des secrets militaires du Pentagone. Le corps, l'ultime rempart du sujet après les frontières, les murs, la politique et la morale, devient à son tour perméable au rayonnement ultraviolet naturel réputé à présent dangereux dans la mesure où il n'est plus filtré par un ciel vidé d'ozone, lui aussi devenu perméable; le corps, que la vaccination a rendu fragile, perd également son intégrité, d'une part dans la déconstruction symbolique induite par la recherche médicale qui le réifie et le réduit à un ensemble d'éléments primaires identifiables, d'autre part dans la perspective qui nous est offerte de l'appréhender comme une forme d'assemblage de pièces détachées, avec la réversibilité qui s'opère symétriquement entre donneur et receveur. Plus largement nous pourrions montrer la potentialité et la structure épidémiques du génie génétique au sens où « *les biotechnologies dissolvent toutes les distinctions, toute la surprenante variété des phénomènes, que la nature avait mises entre ses règnes organiques et, à l'intérieur de ceux-ci, entre les espèces* ⁸. »

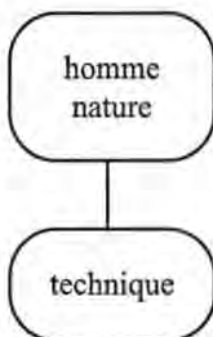
À cette réalité de la perméabilité des anciennes frontières, limites, enveloppes ou protections, dont nous ne pouvons pas ici dresser un inventaire exhaustif, se superpose l'objectivité de la contagion comme expérience de l'effondrement des frontières. En d'autres termes, ces dernières ne sont pas dépassées en puissance par les événements, les informations ou les virus, mais leur disparition est effective : les catastrophes, restées jusqu'à présent essentiellement inscrites dans le domaine de l'imaginaire, se produisent, l'improbable se réalise, l'impensable survient, au-delà de tous les discours sécuritaires qui étaient sensés nous protéger du Mal. Plus la catastrophe est plausible ou réelle, moins elle est imaginée. Or, ces utopies négatives, c'est-à-dire ces mal-être en puissance, se réalisent à notre insu et sur le modèle épidémique. L'atome, par exemple, longtemps circonscrit dans un lieu confiné d'où il ne devrait jamais sortir, le cœur du réacteur, est aujourd'hui en quelque sorte partout, certes en faible quantité pour l'instant. La violence – que la culture s'est employée à canaliser, à ritualiser ou, avec le principe de Raison, à « faire taire » – prend désormais des formes épidémiques avec l'apparition de nouvelles formes de terrorisme international et en particulier bactériologique, avec les « explosions » chroniques et imprévisibles dans les banlieues ou encore avec l'apparition très récente de ces « gens ordinaires » qui se saisissent un jour d'une arme et tirent aveuglément dans la foule, les plus jeunes étant âgés d'à peine cinq ans.

Redéfinir les rapports homme/nature

Partant, nous pourrions définir trois grandes étapes des relations de l'homme à la nature et à la technique, inscrits dans trois imaginaires sociaux et historiques respectifs, ou trois modèles.



Le modèle continuïste. Dans l'imaginaire moderne, puis productiviste, la technique est inhérente à l'humain et l'on peut alors établir un lien de continuité entre la relation des premiers hommes à l'outil et les technologies les plus récentes. La nature, pensée comme infinie et indéfinie, peut faire l'objet d'une exploitation sans limite afin de satisfaire des besoins humains, supposés également illimités. La nature demeure le grand autre de l'homme et la technique appartient à ce dernier.



Le modèle naturaliste. Avec la prise de conscience de ce que la technique constitue désormais une véritable menace pour l'humanité (de l'homme) et de la véritable nature technologique des nouvelles menaces, la tentation a été grande de penser l'homme et la nature, devenus vulnérables, dans un même mouvement. Cependant le risque est alors de perdre l'humanité de l'homme dans sa naturalisation. Les thèses naturalistes ont connu un regain en sciences humaines à partir des années 1980, partagées entre écologisme systémique et scientisme radical.

Le modèle anthropologique critique. Il s'agit de repenser, dans une relation triangulaire à partir des rapports homme-nature, homme-technique et nature-technique, la place qui revient à l'homme dans un monde de plus en plus artificialisé, c'est-à-dire de concevoir nos rapports à la nature via la technique en abandonnant à la fois l'idée d'une nature vierge et rédemptrice (la nature qui répare les erreurs humaines), et celle d'une technique purement humaine et bienfaitrice de l'humanité (progressisme des Lumières). L'enjeu n'est rien moins que de préserver notre capacité à produire une anthropologie, tout en la redéfinissant partiellement face à l'inédit, sans risquer de la perdre en voulant la changer pour autant.

Il va sans dire que nous ne pouvons que suggérer par ce dernier croquis une réflexion qui, à défaut de fonder une véritable théorie anthropologique, donne une base générale à une réinterrogation des rapports respectifs qu'entretient l'homme avec la nature et la technique. Nous pourrions synthétiser ce renversement de la manière suivante : c'est pour s'affranchir des contraintes de la nature que l'homme moderne a développé la technique au nom de la Raison, et c'est désormais pour nous mettre à l'abri des menaces que fait peser celle-ci sur l'humanité qu'il lui faut repenser ses liens avec la nature, et plus généralement avec la terre, le support, le passé, les racines, etc. De là le double écueil de la tentation naturaliste d'une part, réifiant l'homme en le ramenant peu ou prou au rang d'un simple élément – biologique – pris dans un système, et de l'inertie continuiste d'autre part, qui refuse de rompre avec l'imaginaire de la modernité, progressiste et développementaliste.

Pour une socio-anthropologie critique

Si nous travaillons aujourd'hui, avec quelques autres, à donner à l'approche socio-anthropologique de la vulnérabilité croissante des hommes, de leurs œuvres et de la nature, une assise conceptuelle, c'est que nous pensons qu'elle constitue, avec l'épidémiologie, une discipline d'avenir pour des sociétés épidémiques. Loin de l'utopisme technophile et du progressisme aveugle, elle nécessite au contraire de prendre au sérieux l'extension infinie de la menace, largement liée à celle du productivisme et des technosciences. Nous n'avons pas, en effet, à faire à des risques potentiels plus ou moins calculables, mais à des dangers réels qui constituent *déjà* un horizon pour nos sociétés, sans pour autant que leur production se soit arrêtée. Pour donner à cette pensée critique une assise théorico-pratique, nous voulons insister sur la valeur paradigmatique de ces deux champs comparables et complémentaires que sont le nucléaire et la génétique, qui s'avèrent procéder d'une volonté commune de maîtrise et d'arraisonnement total de la nature (de la matière et du vivant). Leur nature épidémique commune engendre à son tour, dans le social, la mobilisation d'une culture ancienne et pour l'essentiel anachronique, qui conditionne l'apparition de pathologies sociales, elles aussi en extension, telles que le rétablissement arbitraire et autoritaire de la frontière ou encore la désignation de boucs émissaires. Mais plus fondamentalement, le règne des technosciences nous conduit, en transformant le monde et même l'homme, à formuler à nouveaux frais la question de ce qui fonde notre humanité. Celle-ci émerge avec d'autant plus de radicalité que la définition de l'humanité de l'homme telle qu'elle fut élaborée par les Lumières vacille de plus en plus à l'ombre de la menace de catastrophe. C'est la raison pour laquelle nous pensons qu'il faut, avec le philosophe Hans Jonas⁹, donner à la peur une valeur heuristique et prendre très au sérieux les lancements d'alertes émanant de certains scientifiques ou de la société civile.

La société industrielle a laissé place, comme l'a amplement montré le sociologue Ulrich Beck¹⁰, à une société du risque et de l'incertitude généralisés, dans laquelle la peur de l'avenir conditionne le présent. Or, de plus en plus d'individus éprouvent des difficultés à saisir et à penser ce monde nouveau où a ressurgi l'immaîtrisable sous la forme d'un processus qui ne donne que peu de prise. Moins les hommes parviennent à comprendre le monde dans lequel ils vivent et à rationaliser leur souffrance et leur malheur, plus ils sont tentés de considérer comme *épreuve personnelle de milieu*¹¹ (sur le mode de la culpabilité ou du fatalisme) ce qui relève en réalité des *enjeux collectifs de struc-*

ture sociale. La question des choix technologiques n'est donc pas, comme le croient encore la frange progressiste du politique ou les techniciens en communication recrutés par les lobbies pour « dialoguer » avec la société, une affaire de mauvaise compréhension des enjeux par les citoyens, ou même une question technique : c'est une question résolument politique qui engage notre devenir individuel et collectif. Il ne s'agit de rien moins que d'opérer un renversement copernicien en replaçant l'homme au centre et les économies technoscientifiques à la périphérie¹². Mais cette opération complexe ne peut être pensée à partir de l'anthropologie de l'homme moderne née du dualisme cartésien homme-sujet/nature-objet. C'est qu'en effet l'un et l'autre doivent être désormais appréhendés ensemble en tant qu'ils sont devenus hautement vulnérables, dans leur dimension générique comme dans leur singularité historique.

Conclusion : vers un romantisme éclairé ?

Si nous nous sommes proposé d'explorer ici les horizons à proprement parler catastrophiques de la surmodernité, qu'ils soient pour certains advenus (la catastrophe de Tchernobyl) ou bien qu'ils se profilent comme une menace (la révolution génétique), c'est que nous avons acquis la certitude qu'ils jouent un rôle décisif dans la structuration sociale de l'époque qui s'inaugure. Plus précisément, nous assistons à une division fondamentale entre, d'une part, un imaginaire lié à la poursuite de l'idéal progressiste « libéré » de tout fondement moral et politique (qu'on l'appelle productivisme, mondialisation, ultra-libéralisme, technoscience, etc.) sous l'emprise de la technique et, d'autre part, un imaginaire d'« exode » de la modernité ou encore de résistance, appelant au sens de la mesure, à la prudence, à fonder une nouvelle éthique de la responsabilité en procédant au ré-enracinement des hommes dans des territoires habitables. La figure de la menace, dans sa forme catastrophique ou apocalyptique, constituerait pour ceux qui manifestent plus ou moins consciemment, selon l'expression d'Henry Pierre Jeudy¹³, un « désir de catastrophe », une tentation ultime de légitimation du déploiement sans limite de la technique pour elle-même, au-delà de toute rhétorique du Progrès moral et politique. En revanche, elle constituerait pour ceux qui aspirent à retrouver ou à réinventer un monde habitable dans lequel ils puissent satisfaire leur désir de liberté, une force motrice propre à se prémunir, dans le temps présent et par l'action politique, de la vulnérabilité croissante dans laquelle le processus productiviste plonge désormais l'humanité toute entière. C'est la raison pour laquelle nous

devons miser sur la capacité des « exilés »¹⁴ de la modernité – par choix ou par contrainte – à exercer une action politique critique susceptible d'infléchir le cours supposé inexorable du développement technologique, suivant la position de Benjamin pour qui la révolution n'est pas la « locomotive du progrès », mais « l'arrêt sur la voie de la catastrophe ». Les nouveaux romantismes éclairés que sont l'écologie politique et le projet d'agriculture paysanne, porté par une partie de la paysannerie mondiale, répondent à notre sens aux questions fondamentales qui travaillent les sociétés épidémiques, en fondant sur les nouvelles peurs une éthique de la responsabilité proche de celle que Hans Jonas appelait de ses vœux. Il y a fort à parier que seul un regard en arrière, sur l'expérience que nous livrent les catastrophes advenues mais aussi sur les ressources encore contenues dans le passé et la mémoire, permettra de maîtriser l'avenir, de le construire. Ce détour ne sera possible qu'à la double condition d'être tourné vers un futur qui soit d'abord un horizon d'attente *pour l'homme*, et de déculpabiliser la nostalgie.

À ceux enfin qui pourraient nous reprocher de verser avec insistance dans la prophétie du malheur, nous répondrons, avec François Partant, que les vrais catastrophistes sont bien ceux qui laissent les catastrophes arriver.

1. Laboratoire d'Analyse Sociologique et Anthropologique du Risque de l'université de Caen.

2. Castoriadis C., *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

3. Lemarchand Frédéric, « Vaches folles, homme fous ? » in *Mana* n° 4, *Risques, vulnérabilité, technosciences*, université de Caen, prem. sem. 1998. pp. 168-199.

4. Bocéno L., Dupont Y., Grandazzi G., Lemarchand F., « Vivre en zone contaminée ou : les paradoxes de la gestion du risque », in revue *Innovation et Société* n° 1, *Connaissance et risque*, mai 2000, Publications Universitaires de Rouen.

5. Jonas H., *Le Principe de responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Éd. du Cerf, Paris, 1990.

6. J. Baudrillard, *La Transparence du mal*, Galilée, Paris, 1990, p. 72.

7. J. Baudrillard, op. cit. p. 69.

8. Remarques sur l'agriculture génétiquement modifiée, *L'Encyclopédie des nuisances*, 1999, p. 85.

9. Jonas H., op. cit.

10. Beck U., *La Société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Aubier/Alto, Paris, 2001.
11. Selon l'expression de Wright-Mills C., *L'Imagination sociologique*, La Découverte, Paris, 1997/67.
12. Selon la proposition de Cassano F., *La Pensée méridienne*, Paris, Éd. De l'Aube, 1998.
13. Jeudy H.-P., *Le Désir de catastrophe*, Paris, Aubier, 1990.
14. Cf. Gorz A., *Misères du présent, richesse du possible*, Galilée, Paris, 1996.

Chapitre III
**L'économie criminelle :
avenir ou vérité du développement ?**

Jean de Maillard
Umberto Santino
Carlos Olaya

La mondialisation criminelle

Jean de Maillard *

La mondialisation a changé toute la donne, notamment la donne criminelle, dans la mesure où, aussi puissante qu'aient pu être les organisations mafieuses il y a vingt ou trente ans, elles n'avaient rien à voir avec ce que l'on en connaît aujourd'hui.

Le paradoxe de la mondialisation criminelle est que plus les activités criminelles deviennent importantes, moins elles sont identifiables en tant que telles. Ceci n'est pas seulement valable pour ces activités mais aussi pour les organisations et leurs structures.

Au préalable il est nécessaire de faire une petite distinction. Lorsqu'on parle de la mondialisation, on utilise un concept qui recouvre des phénomènes complémentaires, indissociables les uns des autres mais qui, paradoxalement, peuvent apparaître comme opposés et contradictoires. L'attention est de prime abord attirée par l'aspect économique de cette évolution de nos sociétés. On pense à l'effacement des frontières, à la libéralisation des marchés, à l'unification du marché mondial, des capitaux, des marchandises, et l'on a tendance à considérer que la mondialisation consiste en une unification de la planète, ce qui est exact. Cependant, en même temps que s'opère cette unification des marchés économiques et financiers, s'opère au contraire une fragmentation du point de vue social et politique. Il n'y a jamais eu autant d'États qu'aujourd'hui, mais ces États n'ont plus grand chose à voir avec ce que l'on considérerait comme un État il y a une trentaine d'années, c'est-à-dire des administrations centralisées, cohérentes, et capables d'organiser aussi

* Magistrat, vice-président du centre d'études sur le blanchiment et la corruption (CEBC).

bien l'économie que les relations sociales à l'intérieur des frontières – pour cette bonne raison d'ailleurs que les frontières ont quasiment disparu. Un phénomène de mondialisation unificateur s'oppose donc à un phénomène de mondialisation fragmentaire, qui entraîne la constitution de groupes sociaux de plus en plus repliés sur eux-mêmes, et le lien entre ces deux formes de mondialisation s'opère par une réorganisation des modes de communication et de solidarité au travers du concept des réseaux. Ces quelques considérations sont essentielles pour comprendre l'évolution de la mondialisation et de la criminalité, devenues indissociables l'une de l'autre. Les États ont perdu leur monopole d'organisation des sociétés, mais ils n'ont pas perdu pour autant toute leur capacité d'intervention, et l'un des aspects supplémentaires de la mondialisation est que la prospérité économique et financière, qui indéniablement a accompagné ce mouvement, n'est ni partagée, ni équilibrée. On a mesuré un accroissement des richesses, de plus en plus concentrées, en même temps qu'une explosion des échanges économiques et financiers. Ce dynamisme qu'a introduit la mondialisation se retrouve également sur le plan criminel, puisque c'est elle qui a donné son nouveau visage à la criminalité, en même temps que la criminalité a donné son nouveau visage à la mondialisation. Il est aujourd'hui impossible de distinguer les marchés économiques et financiers et la criminalité. Il n'est plus possible de dire qu'il existe d'un côté une économie blanche, qui pourrait éventuellement connaître des dévoiements criminels marginaux, et de l'autre côté une société criminelle, qui chercherait à pénétrer cette société légale simplement pour blanchir ses activités. Cette représentation de deux mondes distincts, le monde légal et le monde illégal, ne correspond plus à la réalité.

En tout état de cause, il est impossible de dire aujourd'hui qu'il existe une société criminelle et une société légale, il n'existe plus qu'une seule société crimino-légale. Il faut également analyser comment s'effectue ce rapport indissociable entre le crime et l'économie. La disparition de l'État est l'un des éléments qui permettent la prospérité de la mondialisation criminelle. Dans ce grand mouvement d'effondrement, d'effacement, de dépassement des frontières, on a vu apparaître non seulement des marchés économiques et financiers unifiés mais aussi, très curieusement, une conception des droits de l'homme qui tend, elle aussi, à s'uniformiser sur le plan mondial. Cela ne signifie pas que partout les droits de l'homme sont respectés de la même façon, mais que le concept

occidental des droits de l'homme n'a plus d'adversaire crédible, légitime, qu'il n'y a plus qu'une seule conception de l'individu dans le monde. Cette révolution idéologique, ou cette victoire idéologique de la conception humaniste de l'Occident, vient se fracasser sur la logique économique et financière de la mondialisation d'une part et sur la fragmentation de nos sociétés d'autre part.

Du point de vue des rapports entre cette unification de l'idéologie mondiale des droits de l'homme et l'unification des marchés, le résultat est que l'on assiste à exactement l'inverse de ce que l'on espérait. On croyait qu'en élaborant, voire en forçant, cette conception occidentale des droits de l'homme et en l'imposant à travers le monde, l'on pourrait contribuer à le pacifier. Or, dans la mesure où les États ont perdu leur capacité de pouvoir organiser les sociétés à l'intérieur de leurs frontières et que cette capacité des États n'est pas remplacée, le résultat est qu'il n'y a plus d'instances de régulation autres que les instances économiques et financières.

Alors que l'on prétend aujourd'hui que l'homme n'a pas de coût, que la vie humaine n'a pas de prix, on s'aperçoit qu'à partir du moment où il n'existe pas d'instance politique capable d'appliquer un tel programme et de faire respecter les droits de l'homme, l'absence de coût de l'individu lui donne justement une valeur sur les marchés économiques et financiers. Cette valeur passe par la criminalisation, parce que les États s'interdisent, du moins officiellement, d'introduire la vie humaine dans les marchés. Les organisations criminelles n'ont pas de comptes à rendre de cette nature. De plus, elles ont compris que ce qui pouvait être le plus producteur de plus-value est ce qui est à la fois le plus protégé en tant que valeur et le moins protégé, compte tenu de l'incapacité croissante des États à assurer l'ordre public — l'exemple colombien en est la meilleure illustration.

Donc tout ce qui peut porter atteinte à l'individu est en même temps ce qui est producteur de normes qui ne sont pas, ou de moins en moins, défendues, et qui sont de plus en plus productrices de rentes pour ceux qui n'ont pas de scrupules à profiter des trafics d'armes, de drogue, d'êtres humains, et parmi ceux-ci, les trafics de femmes, d'enfants, de main d'œuvre, d'organes... Tout ce qui peut directement, ou indirectement, porter atteinte à l'intégrité des individus est nécessairement producteur des plus grandes plus-values, des plus grandes formes de rente. En outre, puisque le seul obstacle à ces rentes est un obstacle moral et non plus juridique, militaire ou policier, les organisations criminelles sont, par nature même, au

cœur de ces processus de production économique et financière qui tournent autour de l'exploitation de l'homme. Par conséquent, il n'est pas exagéré de dire que la dynamique unifiante de la mondialisation, tant sur le plan économique et financier que sur le plan idéologique, dans la mesure où elle ne s'accompagne pas de la mise en place de structures d'organisation, situe le crime nécessairement au cœur même de son processus.

Un deuxième aspect conforte lui aussi sociologiquement cette évolution : la fragmentation des sociétés. À l'inverse des sociétés précédentes, qui, à l'intérieur des États-nations, tendaient plus ou moins à unifier les modes de vie, à réduire les inégalités, on assiste aujourd'hui à une indifférence des États à l'égard de politiques sociales destinées à réduire les écarts qui peuvent exister entre les groupes sociaux à l'intérieur de leurs frontières, qui pour le reste n'existent plus. Et de plus en plus on assiste à une montée des regroupements communautaires, des mises en réseaux et de tout ces phénomènes qui tendent à inverser la propension des sociétés précédentes à l'universalisme.

Cette société en réseau correspond très clairement au modèle mafieux traditionnel, qui fonctionne sur la base de groupes claniques à l'intérieur desquels se dégage une bourgeoisie, une élite qui devient elle-même titulaire légitime de l'autorité à l'intérieur du groupe, qui n'a plus de comptes à rendre à ses autres membres et qui donc peut imposer sa propre loi à l'intérieur du groupe. Sur le plan sociologique aussi on s'aperçoit de plus en plus que nos sociétés se structurent sur des modes favorisant l'émergence d'organisations, de groupes mafieux, les organisations mafieuses n'étant elles-mêmes que l'expression de sociétés organisées sur un mode clanique qui en suscite l'existence.

Pour finir, l'existence des États devient elle-même un élément de la criminalisation, sans même faire allusion à la corruption politique et au dévoiement que l'on peut rencontrer dans le comportement de dirigeants politiques qui, pour des raisons personnelles ou politiques – par exemple d'hégémonie politique vis-à-vis d'autres pays – développent des pratiques criminelles. Par le fait de leur incapacité croissante à pouvoir réguler les sociétés à l'intérieur de leurs frontières, la propre résistance des États à la criminalité est justement ce qui lui donne les moyens de se développer.

L'exemple de la drogue peut le démontrer. La toxicomanie est le résultat de ce que l'on peut appeler un malaise social. Lorsque quelqu'un est équilibré sur le plan de sa vie personnelle, familiale, pro-

fessionnelle ou psychologique, il n'a nul besoin d'avoir recours à des adjuvants chimiques ou autres. Il est évident que la progression de la toxicomanie depuis une trentaine d'années est liée au malaise de la civilisation occidentale. Lutter contre elle ne peut se faire avec de simples programmes médicaux ou psycho-sociologiques, puisque le problème de la toxicomanie se trouve au cœur du problème politique de nos sociétés.

Les gouvernements sont dans l'incapacité de se désintéresser purement et simplement de ce problème, et donc se sont tous lancés, à un moment ou à un autre, dans des politiques de répression de la consommation et du trafic de drogue. Et même si un nombre croissant de pays s'orientent vers la dépénalisation de la consommation de drogues, le trafic, lui, reste prohibé et réprimé.

Comment les organisations criminelles qui ont pris en main le trafic de drogues se situent-elles dans cette problématique? Contrairement à ce que l'on pense, il semble évident qu'elles se sont non seulement parfaitement accommodées de la répression, mais encore l'ont-elles souhaitée. En effet, il était beaucoup plus facile pour elles de limiter l'économie de la drogue à deux ou trois marchés – la cocaïne, l'héroïne et le cannabis – que de se lancer dans des pratiques commerciales en vue d'augmenter des parts de marché, ce qui aggrave l'instabilité interne d'un marché. Le monopole est toujours plus confortable que la concurrence. Avec la répression des trafics de drogue, on a donné aux drogues dites dures une valeur qui a largement suffi à rentabiliser leur trafic et qui a permis à quelques organisations d'assurer sinon un monopole, du moins un oligopole sur ce marché. Le problème est que les États sont entrés dans le marché de la drogue avec les drogues et les programmes médicaux de substitution. D'une part, ils ont fait concurrence aux organisations criminelles, et d'autre part, le marché s'est saturé parce que les populations susceptibles d'être les consommatrices de ces drogues dites dures étaient déjà toutes tombées dans la toxicomanie. Il n'y avait donc plus de marge pour accroître les marchés. Ceci fait que le double effet de saturation et de concurrence par les États a entraîné l'apparition de drogues de synthèse – du type amphétamines ecstasy – et de luttes pour les parts de marché entre ces drogues de synthèse dont les cibles ne sont pas les toxicomanes durs mais au contraire les jeunes, les étudiants et même finalement les classes moyennes... Et il n'est pas sûr que les organisations importantes, les mafias qui tiennent les grands trafics de drogue du type cocaïne ou héroïne, voient avec une grande

bienvéillance l'apparition de nouvelle drogues entraînant de nouveaux marchés et leur faisant concurrence. En tout état de cause, ce à quoi on assiste dans ces cas là c'est à une baisse du prix des drogues pour augmenter les parts de marché dans l'espoir que, le plus vite possible, les États se mettent de nouveau à réprimer les trafics, ce qui fera remonter les prix et donc les profits. Il y a aujourd'hui une contradiction insoluble : soit on libéralise les drogues, mais alors l'État perd sa fonction et sa raison d'être, soit l'État agit contre les trafics de drogue et la toxicomanie, avec pour seul résultat de faire augmenter les rentes criminelles de ces trafics.

À travers cet exemple, on se rend compte que l'État est pris en otage en étant inévitablement amené à renforcer ce que justement il combat. Plus la mondialisation, qui repose sur la dérégulation, progresse, et plus se renforcent les contradictions entre le niveau national et la logique de la mondialisation. Cette logique se nourrit de la réaction des États contre la mondialisation. La seule issue possible résiderait dans une autre mondialisation, et peut-être pas dans une antimondialisation.

Mafia, crime transnational et mondialisation

Umberto Santino*

1. Le modèle mafieux et le paradigme de la complexité

Selon la convention des Nations unies contre la criminalité transnationale organisée, signée à Palerme en décembre 2000, un groupe criminel organisé désigne « un groupe structuré de trois personnes ou plus, existant depuis un certain temps, et agissant de concert dans le but de commettre un ou plusieurs crimes graves [...] pour tirer, directement ou indirectement, un avantage financier ou un autre avantage matériel ».

Cette définition ressemble à bien des égards à celle de la loi anti-mafia italienne, approuvée en 1982, définissant pour la première fois l'association criminelle de type mafieux :

L'association est de type mafieux lorsque ceux qui en font partie se servent de la force d'intimidation du lien associatif ainsi que des conditions d'assujettissement et de la loi du silence (omertà) qui en dérive, pour commettre des crimes, pour acquérir, de façon directe ou indirecte, la gestion ou le contrôle d'activités économiques, concessions, autorisations, adjudications et services publics, ou pour réaliser des profits ou des avantages injustes en soi ou pour les autres.

L'idée de mafia en tant qu'association criminelle ou entrepreneuriale, si elle saisit certains aspects essentiels du phénomène mafieux, n'est cependant pas, à mon avis, exhaustive. J'ai proposé, afin d'en obtenir une représentation adéquate, l'adoption d'un « paradigme de la complexité », basé sur la relation fonctionnelle existant entre les divers aspects : crime, accumulation, pouvoir, code culturel, consensus social.

* Directeur du centre Impastato (centre italien de recherches sur la mafia).

Selon cette hypothèse, la mafia n'est pas seulement une association criminelle, pas plus qu'elle n'agit comme une entreprise, mais c'est aussi un sujet politique qui exerce un pouvoir qui lui est propre (la domination territoriale) et qui interagit avec les systèmes institutionnels étatiques et politiques.

1.1. La mafia sicilienne

Les groupes mafieux ne sont pas isolés. Ils agissent au sein d'un système relationnel soudé par la recherche d'intérêts communs et par le partage d'un code culturel. Ce système relationnel dont la base dépasse la division des classes, est dominé par des sujets illégaux et légaux (professions libérales, entrepreneurs, bureaucrates, politiciens) riches et puissants (la bourgeoisie mafieuse).

On présente généralement de la mafia une vision sectorielle (la mafia des extorsions, la mafia des adjudications, la mafia des drogues etc.). En réalité, la mafia est un système uni, articulé et polymorphe et, contrairement aux stéréotypes parlant de vieille et nouvelle mafia, de mutations drastiques ou de changements générationnels, son évolution est un entrelacement de continuité et de transformation, de rigidités formelles et d'élasticité factuelle, qui constituent de véritables stratégies d'adaptation aux mutations contextuelles.

On ne peut pas étudier la mafia de manière pertinente sans analyser la société dans laquelle elle est née et s'est développée. La Sicile, en particulier sa région occidentale, peut être définie comme une *société mafio-gène* (c'est-à-dire productrice de mafia) en raison de certaines caractéristiques, telle que l'acceptation, par une grande partie de la population, de la violence et de l'illégalité ; la faiblesse de l'économie légale ou la fragilité du tissu social. Pour autant, on ne doit pas oublier que ceci n'est ni le produit d'un immuable *ethos* (au sens de « familisme amoral » de Banfield) ni celui d'un *incivisme* ancestral (la thèse de Putnam). La Sicile a connu d'importantes luttes populaires contre la mafia, de celles des « Fasci » siciliens (1891-1894) à celles des masses paysannes au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, qui ont rassemblé des centaines de milliers de personnes et causé des centaines de morts. Leur défaite, qui a forcé à l'immigration des millions d'individus, s'explique non seulement par la réaction violente des propriétaires terriens et des *mafiosi*, mais aussi par la complicité des institutions locales et centrales.

1.2. Autres types de mafia

Le terme « mafia » est aussi utilisé pour définir d'autres groupes criminels historiques comme la *'ndrangheta* en Calabre et la *camorra* en Campanie, ou d'autres groupes plus récents, comme *sacra corona unita* (couronne sacrée unie) dans les Pouilles. On parle de mafia également pour définir des associations criminelles opérant depuis longtemps dans d'autres pays, comme les triades chinoises et la *yakusa* japonaise, ou de formation récente comme les cartels colombiens, les mafias russes, nigériennes, etc.

Ces groupes ont tous leurs propres spécificités mais ils ont aussi des points en communs avec la mafia sicilienne. Comme l'existence, sous de diverses formes, d'une structure organisationnelle, ou le but de s'enrichir et d'acquérir une position de pouvoir par le biais d'activités illicites, ou encore d'exercer un contrôle du territoire.

Des processus d'homologation sont en cours. Les groupes criminels développent des activités de même type (ex., la production et la commercialisation de drogues), ils doivent affronter des problèmes identiques (ex., le blanchiment d'argent sale) enfin, ils favorisent l'établissement, dans leur entourage, d'un réseau regroupant des personnes à même de fournir des services de base tels que l'utilisation de moyens technologiques plus ou moins sophistiqués, des renseignements sur les moyens les plus adaptés pour blanchir l'argent sale ou encore, le lien avec l'environnement local et les institutions.

1.3. Les mafia internationales

La prolifération, dans de nombreux pays, de groupes criminels de type mafieux, de même que la publication de documents sur les rapports existant entre diverses organisations ou encore la croissance de l'accumulation illégale, sont des facteurs qui ont généré des visions hâtives et mystifiées comme celle de la « Pieuvre universelle », pivot mondial du crime organisé. On a dit que le semi-analphabète Totò Riina, chef de la famille mafieuse sicilienne des « corleonesi » (du nom de Corleone, village situé dans la province de Palerme qui est, depuis les luttes paysannes, un centre important de mafia mais également de lutte antimafia) était, pendant un certain temps, à la tête de ce pivot. Ceci est une autre preuve que persistent des stéréotypes incongrus et erronés qui sont, de nos jours encore, plus répandus que les analyses scientifiques.

Ni la mafia sicilienne, ni les autres organisations criminelles

n'ont le monopole du crime mondial. Il n'existe pas une monarchie mais de nombreuses républiques. *Ce n'est pas la mafia sicilienne qui a envahi le monde, c'est le monde qui a produit, et produit, toujours plus d'organisations de type mafieux.*

De nos jours, le crime organisé de type mafieux se développe tant dans les périphéries que dans les centres. On peut dire qu'il existe une voie criminelle vers le capitalisme et une voie criminelle du capitalisme. Les sujets illégaux ont les mêmes buts que les opérateurs légaux : richesse, succès, mobilité sociale. Les premiers utilisent des moyens illégaux. Toutefois, si l'on constate la présence de phénomènes de corruption au sein d'activités économiques regroupant des entrepreneurs, des professions libérales, des fonctionnaires ou des politiciens liés à des institutions publiques, on constate aussi que l'illégalité n'est pas uniquement pratiquée par les groupes criminels.

2. Le stéréotype du déficit. La métaphore de la « jungle »

Selon la thèse classique, la mafia et les autres formes d'organisations criminelles sont le produit d'un déficit d'opportunités induit par des conditions retardataires et de sous-développement.

Cette définition a été reprise par les organisations internationales. Elle indique que les nouvelles formes de crime organisé (russe et celles des pays ex-socialistes latino-américains ou africains) ainsi que le « crime transnational », auraient pour origine un contexte originel propre caractérisé par des situations de marginalité et périphériques ou par une modernisation inachevée et imparfaite. Dans les pays capitalistes démocratiques, le libéralisme serait fondé sur deux piliers : le marché et le droit. Dans les derniers pays entrés dans l'économie capitaliste, il existerait un marché sans État ni lois. Un capitalisme sauvage (la « jungle »), sans règles, au sein duquel prévaudrait l'accumulation illégale.

2.1. Le crime comme forme d'accumulation primitive

En réalité la mafia a tiré profit d'opportunités présentées tant par le sous-développement que par le développement. Elle a su s'insérer et se servir du rôle qu'elle a joué dans les processus de modernisation. Aujourd'hui, l'emploi de la métaphore de « la jungle » ne suffit plus à définir le crime transnational. Les derniers pays entrés dans le marché capitaliste, en se peuplant de mafia et en développant des activités illégales, suivent une voie déjà tracée par des pays considérés comme des exemples de démocratie et de libéralisme, à

commencer par les États-Unis où le crime est la caractéristique de l'« american way of life » (Daniel Bell). Les divers groupes ethniques de la scène américaine (Irlandais, Juifs, Italiens, etc.) ont utilisé les activités criminelles pour pouvoir s'affirmer sur le marché capitaliste.

Si le crime est une forme d'accumulation primitive, nous devons toutefois être attentifs à ne pas considérer le capitalisme à égalité avec la mafia, dans la mesure où le phénomène mafieux ne s'est pas développé dans toutes les sociétés où le modèle de production capitaliste s'est imposé. Schématiquement on peut dire que, lors du processus de transition du féodalisme au capitalisme, la mafia et les autres phénomènes assimilables se sont formés dans des territoires circonscrits, (la mafia en Sicile occidentale, les triades en Chine, la *yakusa* au Japon), c'est-à-dire là où l'État n'a pas réussi à imposer le monopole de la coercition. Dans les pays capitalistes anciens ces phénomènes se sont développés à la faveur de conditions particulières : immigration et difficile intégration des immigrés, marchés noirs suscités par la prohibition, utilisation de la violence illégale pour arrêter et réprimer les conflits sociaux.

2.2. Le crime et les contradictions du système mondial

Aujourd'hui le capitalisme mondialisé engendre la criminalité, en particulier la criminalité organisée de type mafieux. Il produit des contradictions qui caractérisent le système social mondial. Il s'agit, d'une part, de la contradiction entre légalité et réalité (par exemple la prohibition de la production et de l'utilisation des drogues favorisent les activités de groupes criminels qui monopolisent l'offre), d'autre part des contradictions entre opacité du système financier (secret bancaire, paradis fiscaux, innovations financières, etc.) et tentatives de déjouer le recyclage de l'argent sale ou encore, entre restructuration capitaliste et politiques de « développement ». L'économie, les relations sociales, la politique sont marquées par une imbrication étroite entre action légale et action illégale.

On remarque une schizophrénie fondamentale entre les mesures adoptées pour réprimer et contenir la criminalité organisée et les politiques menées par les agences internationales. Dans un monde où la richesse est concentrée dans un nombre de plus en plus limité de mains (358 pluri-milliardaires possèdent autant que deux milliards trois cent mille personnes, c'est-à-dire 45 % de la population mondiale). La Banque mondiale, le Fonds Monétaire International,

l'Organisation Mondiale du Commerce, à travers des plans d'ajustement structurel, de même que le démantèlement de l'intervention publique, ou l'objectif du profit maximal du capital privé, affaiblissent ou suppriment l'économie légale, aggravent le chômage et l'appauvrissement de la majorité de la population mondiale, au nom d'un néo-libéralisme devenu « pensée unique » et politique unique.

3. Les crimes de la mondialisation

On peut voir parmi les effets de la mondialisation néo-libérale, la croissance des déséquilibres territoriaux et des écarts sociaux ainsi que la réduction de l'économie réelle, productrice de biens et de services et la dilatation des activités financières, comme une tentative d'affronter la crise provoquée par la surproduction. Ce contexte criminogène, dans la mesure où, dans de nombreux pays, l'accumulation illégale représente l'unique source de revenu pour un nombre considérable de personnes de même que l'opacité du système financier, favorise la symbiose entre capital illégal et légal.

Nombre d'anciennes ou nouvelles activités criminelles (trafic d'êtres humains, immigration clandestine, prostitution, formes nouvelles d'esclavage, exploitation des mineurs, travail au noir, etc.) sont des formes de compétitivité et de flexibilité requises par les lois du marché. Le crime organisé est le gestionnaire de cette armée industrielle de réserve, nécessaire à la pérennité et au développement du système mondial. D'une part, on constate l'abandon des droits historiques des travailleurs, de l'autre la réduction de l'être humain à une marchandise ou un distributeur de travail bon marché.

Les activités illégales et les groupes criminels sont souvent reliés aux politiques internationales (géopolitique). Deux exemples : 1) le trafic de drogues en Afghanistan et le réseau financier de la famille Ben Laden ; 2) les États-mafia et l'exemple italien.

3.1. Le trafic de drogues et le réseau international de la famille Ben Laden

Après les attentats du 11 septembre aux États-Unis, on a beaucoup parlé du rôle joué par les talibans dans le trafic de drogues ainsi que du réseau international de la famille Ben Laden.

Ces dernières années, l'Afghanistan est devenu le premier producteur d'opium du monde (1999: 4600 tonnes; 2000: 3300 tonnes) mais le trafic de drogues dans ce pays a une histoire plus

ancienne. Après l'intervention soviétique (1979), la CIA et l'ISI (les services secrets pakistanais) ont soutenu les guérillas afghanes, formées principalement par des cultivateurs de pavot. Les trafiquants afghano-pakistanaïes sont devenus, en peu de temps, les plus grands fournisseurs d'opium : en 1982, l'Afghanistan fournissait 60 % du marché d'héroïne des États-Unis. Le trafic de drogue finançait les combattants de la guerre contre l'Union Soviétique et, à cette époque, Oussama Ben Laden, ainsi que beaucoup d'autres, étaient les anges de la guerre sainte contre le communisme. Par la suite, les talibans ont pris le pouvoir en Afghanistan avec le soutien du Pakistan, et en fondant la république islamique, ils sont devenus des démons antiaméricains.

Oussama Ben Laden est un personnage complexe : fondateur et leader de l'organisation Al-Qaida mais également entrepreneur et spéculateur financier. Il possède des entreprises et sociétés dans de nombreux pays, au Soudan, en Suisse, au Liechtenstein ainsi que dans d'autres paradis fiscaux. Les banques les plus importantes (Chase Manhattan Bank, City Bank of New York, National Westminster Bank, etc.) sont impliquées dans ce réseau. Jusqu'au début des années 1990, les parents d'Oussama étaient associés, avec George Bush et son fils George W. dans des sociétés opérant dans les secteurs pétrolier et financier. On dit que Ben Laden et ses amis ont effectué des spéculations financières peu avant les attentats contre les tours jumelles et le Pentagone, que des personnes inconnues en achetant des *futures* pour les revendre le jour suivant, ont réalisé des gains importants : 125 % à la Bourse de Francfort, 105 % à celle de Milan, 60 % à Wall Street.

Voici un autre exemple de lien existant entre le fondamentalisme islamique et la culture néo-libérale du *business* et de la spéculation sans scrupule : un mariage heureux entre fanatisme religieux et rationalité postmoderne.

3. 2. Les États-mafieux

Après la chute des régimes communistes, on a qualifié certains États balkaniques, en particulier l'Albanie et la Serbie, d'État-mafieux. Les *mafiosi* locaux, impliqués dans le trafic de drogues ont joué un rôle prépondérant dans les guerres qui ont ensanglanté cette région. En se plaçant à la tête des institutions, ils ont établi des régimes « criminocrates ». Des situations analogues se sont produites dans d'autres pays ex-socialistes, en commençant par la Russie où les organisations criminelles se sont développées à partir du

KGB et du PCUS. Là, les groupes impliqués dans des activités criminelles ont formé les nouvelles classes bourgeoises, tandis que les pratiques illégales et la corruption se sont diffusées même aux niveaux les plus élevés. C'est, par exemple, le cas de la famille Eltsine impliquée dans des opérations de recyclage menées par des banques étrangères.

Avant et après les attentats du 11 septembre, le gouvernement des États-Unis a qualifié certains pays (Irak, Libye, Syrie, Soudan, Corée du Nord, Cuba) d'États-voyous, puisqu'ils protégeaient les terroristes. Dans son dernier discours sur l'état de l'Union, le président G.W. Bush a accusé l'Iran, l'Irak et la Corée du Nord de représenter l'Axe du mal.

Une autre définition communément utilisée est celle « États hors-la-loi », c'est-à-dire ceux qui ne respectent pas le droit international. Mais cette étiquette est très « flexible » puisque sont définis « hors-la-loi » les États considérés comme ennemis des États-Unis, alors que d'autres États qui violent les droits humains, sont « acquittés » puisqu'ils sont des amis du gouvernement américain. Si l'on considère l'action des États-Unis sous l'angle du droit international, on peut définir les ÉUA comme étant le premier pays « hors-la-loi » puisqu'ils enfreignent constamment les règles et traités internationaux, en imposant leurs propres lois basées sur l'utilisation de la force militaire (voir la documentation imposante réunie dans les ouvrages de Noam Chomsky).

De nos jours, au niveau mondial, la situation est la suivante : une anomie substantielle (crise ou plutôt paralysie des Nations unies), l'affirmation de certains pouvoirs de fait, comme le G7 ou le G8 et surtout, celui des États-Unis. En bref : c'est la loi du plus fort qui domine. Une vraie « jungle ».

3.3. *Le cas italien*

Dans l'histoire de la mafia sicilienne, le rapport des groupes mafieux avec les institutions est un aspect fondamental du processus de formation des classes dominantes et de la configuration concrète de la forme étatique.

Dans ses relations avec l'État et les institutions, la mafia est essentiellement dualiste. D'une part elle ne reconnaît pas le monopole étatique de la coercition, elle a un code de conduite et une justice propres, de surcroît elle utilise l'homicide comme peine de mort. Dans ce cas la mafia est *en dehors* et *contre* l'État. D'autre part, elle tend à s'emparer de l'argent public à travers les contrats

de travaux publics et prend une part active dans les affaires publiques. Elle est alors *dans* et *avec* l'État.

L'État aussi a démontré une dualité fondamentale en légitimant la mafia par une longue tradition d'impunités en renonçant de fait au monopole étatique de la force. Pendant le mouvement des paysans la violence mafieuse a joué un rôle décisif dans la répression des luttes : des centaines de paysans, dirigeants syndicalistes et politiciens ont été assassinés pour permettre aux propriétaires terriens et aux *mafiosi* d'imposer leur domination.

En Italie, pendant la « première République », la mafia était liée aux membres du gouvernement, en particulier à ceux de la Démocratie Chrétienne, le parti majoritaire, qui était un rempart contre le communisme et l'opposition de gauche.

Durant la transition entre la première et la deuxième République, la violence mafieuse a frappé magistrats, forces de l'ordre et membres du gouvernement, avec des actes auxquels les institutions ont répondu par de nouvelles lois, des arrestations de chefs, des procès et de nombreuses condamnations à perpétuité. Ces dernières années les chefs de la mafia ont compris qu'il leur était nécessaire de monopoliser la violence pour pouvoir jouer un rôle social et acquérir de nouvelles alliances.

Aujourd'hui, le chef du gouvernement Berlusconi, impliqué dans de nombreuses enquêtes de corruption, pratique une politique que l'on peut définir comme une *légalisation de l'illégalité*. Berlusconi, vainqueur des dernières élections, impose des lois qui protègent ses intérêts privés, réduisent ou abolissent les contrôles légaux. Jamais contexte n'a été aussi favorable au retour de la mafia dans la vie sociale et institutionnelle.

4. Répression et prévention. Changer le modèle de développement ou changer le paradigme ?

Si le contexte est *criminogène*, on ne peut se contenter uniquement d'endiguer le phénomène, mais il est nécessaire d'agir sur les causes, sur les processus de production du crime. On se trouve face à un problème de fond : devons-nous changer le modèle de développement ou changer le paradigme basé sur la dictature de l'économie ? Que pourrait être ce nouveau modèle et qui sont aujourd'hui les acteurs du changement ? La fin du xx^e siècle a révélé une crise des projets collectifs (les grandes narrations), mais ceci ne signifie pas pour autant que nous sommes à la « fin de l'histoire ».

Nous pouvons poser les grandes lignes d'un nouvel horizon : à savoir, une économie qui satisfait les besoins et l'achèvement des droits (à l'alimentation, à la santé, etc.) de la population mondiale d'une part et, une politique fondée sur la participation démocratique ainsi que sur l'utilisation rationnelle des ressources d'autre part. Mais aujourd'hui, l'économie a comme seul objectif la maximisation du profit et la politique est souvent un spectacle de violence pour des spectateurs passifs.

Les propositions d'introduire des améliorations comme la « mondialisation compassionnelle » ou le « développement durable » ne sont que des oxymores, des termes antinomiques. La protection de l'environnement ne peut aller de pair avec les industries américaines ni avec les modes de vie américain et occidental. L'économie est basée sur un dogme : tout est à vendre (le totalitarisme du marché). Les antimondialistes affirment : « Le monde n'est pas une marchandise », mais aujourd'hui tout est en vente.

Maintenant il est clair que l'expression « pays en voie de développement » est totalement fausse. Ces pays sont condamnés à un éternel sous-développement. Si nous voulons changer la situation, nous devons sortir de la logique économique la société et « socialiser » l'économie.

Selon la théorie de Thomas Kuhn sur les révolutions scientifiques, nous vivons au sein d'une guerre de paradigmes : l'ancien qui ne veut pas mourir, au contraire il est (ou semble) plus fort que jamais, et le nouveau qui éprouve des difficultés à naître.

La nouveauté de ces dernières années est le mouvement « non-global » : un mouvement complexe comprenant de nombreux acteurs et contradictions. Certains le voient comme un mouvement antisystémique (anticapitaliste), d'autres considèrent qu'il aspire à réformer certains aspects de la mondialisation, d'autres encore qu'il conteste le présent au nom du passé.

4.1. Le mouvement antimondialisation et le mouvement antimafia : de la contestation au projet

Ces derniers mois, le mouvement contre la mondialisation néolibérale a fait des pas en avant en passant des manifestations de protestation à l'élaboration d'un projet. Les forums de Gênes et de Porto Alegre ont entamé l'élaboration d'un programme sur des questions fondamentales telles que la paix, la légalité internationale, la mondialisation des droits, la protection de l'environnement, la création de structures de liaison internationale (la « mondialisation par le bas »).

En Sicile, le mouvement antimafia est aussi vieux que la mafia. Au début, à l'époque du mouvement paysan, la lutte contre la mafia était un aspect spécifique de la lutte des classes. Ces dernières années, après les massacres des années 1990, on a constaté l'implication, sous formes variées, d'associations de la société civile, implication étendue à tout le territoire national, même si elle l'est de manière discontinue et inégale.

Si nous analysons le mouvement antimafia contemporain à la lumière des réflexions sur les mouvements sociaux, nous pouvons dire que c'est un mouvement particulier caractérisé par un comportement dualiste vis-à-vis du système. Ce n'est pas une contestation globale, anti-systémique. Il vise à défaire la complicité que les institutions et le contexte social entretiennent avec les groupes criminels. C'est là que réside intégration et conflit. Alors que le mouvement paysan s'inscrivait dans une perspective globale, représentée à l'époque par le socialisme, le mouvement anti-mafia contemporain s'inscrit dans un contexte dominé par la crise des perspectives globales et partage avec les autres mouvements sociaux les limites de la partialité et de la précarité.

Aujourd'hui, face à la planétarisation du crime, le problème est de trois ordres : la mondialisation de la mobilisation de la société civile sur des terrains spécifiques (analyse, éducation, engagement éthico-social) est-elle possible ? Peut-on inscrire dans un engagement d'ensemble la lutte antimafia ? Enfin, cette dernière doit-elle assumer les caractères d'un mouvement antisystémique ?

« Un autre monde est possible » : c'est le slogan du mouvement anti-global. Or le problème est comment passer du désir et des formulations verbales à un projet praticable ? C'est le défi du XXI^e siècle. Pour l'affronter, nous avons besoin d'un maximum de lucidité pour ne pas sous-évaluer la portée des problèmes ni tomber dans de faciles mystifications. La critique la plus radicale des concepts de développement et de modernité ne peut signifier que l'on souhaite un retour à des sociétés primitives ou à l'âge de pierre. Personne ne peut sérieusement penser jeter à la mer la poste électronique et Internet pour confier les messages au survivant de Marathon ou à des pigeons voyageurs. Le capitalisme n'est pas près de s'écrouler ni de produire automatiquement son dépassement. Il existe des contradictions. Il n'y aura d'alternative que si nous sommes capables de la construire.

Le mouvement antimafia et le mouvement antiglobalisation peuvent se retrouver sur le terrain de la lutte contre les aspects criminels et *criminogènes* de la mondialisation (déséquilibres territoriaux et

inégalités sociales, l'opacité du système financier). Les sujets dans lesquels il est possible de s'engager en commun sont nombreux : trafic de drogues et prohibition, prostitution et immigration clandestine, les nouvelles formes d'esclavages, abolition du secret bancaire et des paradis fiscaux, l'introduction de la taxe Tobin, etc.

Texte traduit de l'italien par Anne Gontard

Mafia et violence en Colombie

Carlos Olaya*

Afin d'expliquer la relation qui existe entre l'économie de la mafia en Colombie, le développement de ses activités, qui s'est converti en projet sociopolitique en Colombie, et l'anti-insurrection, la violence, le pouvoir et l'accumulation des richesses dans ce pays il faut commencer par rappeler que l'on a souvent attribué le problème de la violence dans ce pays à la mafia et à la guerre. Or, le contexte de violence qui règne en Colombie a été encouragé par un petit groupe de chefs d'entreprise, par une oligarchie – que nous qualifions de criminelle – qui a plongé le pays dans un bain de sang depuis le processus d'indépendance.

Au cours du XIX^e siècle, plus de quatre-vingts guerres civiles ont éclaté en Colombie. En quatre-vingt-un ans d'indépendance, cela fait en moyenne une guerre civile par an. Le XX^e siècle a débuté par une guerre civile qui a commencé en 1899 et s'est terminée en 1902. Mais ceux qui ont été vaincus, c'est-à-dire les guérilleros de l'armée libérale de Rafael Uri, se sont immédiatement lancés dans une lutte qui a duré jusqu'en 1930.

De 1930 à 1948, une confrontation systématique a opposé les deux partis aujourd'hui traditionnels et alliés en Colombie : le parti conservateur et le parti libéral. À partir de 1948, lorsque le chef libéral Jorge Gaitan est assassiné, une guerre civile généralisée éclate et cause la mort d'environ 500 000 personnes. Des combats ont lieu dans tout le pays jusqu'en 1957, où une amnistie générale est signée par les guérilleros libéraux.

La résistance des libéraux continue alors et se transforme peu à peu en guérilla communiste. En 1964, de nombreuses contestations

* Syndicaliste (Colombie).

de gauche surgissent et sont pour la plupart portées à la connaissance de la communauté internationale.

Il n'y a donc pas eu un seul jour de paix en Colombie depuis l'indépendance du pays.

Cette violence a été mise en place par une oligarchie, qui a eu recours aux armes pour imposer son projet antidémocratique et son projet de concentration des richesses. D'autre part, au cours du siècle dernier, les États-Unis se sont progressivement approprié des portions de notre territoire pour créer la République de Panama. Ils sont ensuite intervenus, tant sur le plan militaire qu'économique et politique, de façon systématique, jusqu'à il y a un ou deux ans, où une intervention militaire directe a eu lieu, ainsi qu'une intervention économique à travers le Plan Colombie.

La violence en Colombie n'est pas un produit de la guérilla ni de la mafia. La mafia s'est développée dans ce contexte de violence et en a effectivement profité pour participer à une politique d'accumulation des richesses et s'allier intimement à une politique contre-insurrectionnelle. La mafia colombienne a connu son essor dans les années 1980, période au cours de laquelle la demande de cocaïne a fortement augmenté. Jusque-là, la mafia s'était limitée à la culture et à l'exportation de marijuana vers les États-Unis. Mais, dans les années 1980, dans la mesure où cette activité se développe, la mafia colombienne – associée à d'autres organisations criminelles principalement de la région des Andes, puis du Mexique – commence à prendre de l'importance dans le circuit international.

Au début, la mafia colombienne se concentre sur le commerce de la cocaïne et n'essaie pas de contrôler la production, ni le système d'accumulation proprement dit, c'est-à-dire le système financier que l'activité génère. Elle commence avant tout à ouvrir des voies au trafic vers les États-Unis et s'allie, d'une façon ou d'une autre, à la mafia américaine et aux réseaux financiers américains pour accomplir sa mission. Mais cette mafia va par la suite également tenter de contrôler non seulement les voies du trafic mais aussi la culture, le processus de distribution aux États-Unis ainsi que, bien entendu, le processus de blanchiment d'argent, se créait ainsi en énorme financier.

À partir des années 1980, cette mafia s'associe fortement au projet anti-insurrectionnel nord-américain. La mafia colombienne a toujours été alliée non seulement au pouvoir mais également au capital et aux intérêts nord-américains. Cette déclaration pourrait quelque peu entrer en contradiction avec le discours officiel du

gouvernement nord-américain qui prétend la combattre vigoureusement. Cependant, certains faits prouvent le contraire.

Tout d'abord, il faut rappeler que la mafia colombienne a été fortement impliquée dans le soutien aux Contras nicaraguayens et dans le scandale de l'Irangate, à tel point que la CIA et la DEA feront appel à elle pour vendre de la drogue aux États-Unis afin de financer l'armement et les activités des Contras nicaraguayens. La mafia colombienne a également été systématiquement mêlée à l'ensemble de la politique contre-insurrectionnelle en Colombie. Vers 1982, avec la collaboration de la CIA et plus tard celle de la DEA, des groupes paramilitaires commencent à se créer et à se former en Colombie. Ces groupes sont systématiquement financés par la mafia colombienne. La participation et le rôle de conseillers de la CIA, tout comme du Mossad israélien, à l'intérieur de ces groupes, ont été clairement prouvés. Ce sont des mercenaires américains, britanniques et israéliens qui entraînent les premiers groupes paramilitaires en Colombie, « premiers » car le paramilitarisme a de nombreux antécédents en Colombie. Ces groupes sont supposés éliminer les dirigeants sociaux et combattre l'insurrection; sont supposés car, en réalité, ils vont se consacrer à un véritable plan d'extermination de masse de la population. Cet aspect doit être souligné car ces groupes, qui sont de très petite taille en 1982, sont tout à fait opérationnels. Ils sont en relation avec les services secrets de l'armée qui leur permettent de commettre toute une série de massacres et d'attentats contre des dirigeants. À tel point qu'aujourd'hui une organisation de gauche telle que l'Union patriotique a été purement et simplement éliminée. Au total, environ 3 500 personnes ont été assassinées par ces groupes paramilitaires.

Qui les dirigeait? Qui en étaient les fondateurs? Qui étaient leurs associés?

Les groupes paramilitaires ont été principalement fondés par trois mafieux associés dans le cartel de Medellín : Pablo Escobar Gaviran, les membres de la famille Ochoa, associés de Pablo Escobar Gaviran, et, au centre du pays, le mafieux Gonzalo Rodríguez Gacha, surnommé « le Mexicain ».

Ces trois organisations mafieuses ont fondé ces groupes paramilitaires auxquels vont systématiquement s'allier tous les milieux qui ont quelque chose à faire avec le pouvoir en Colombie. Les sphères de l'État colombien vont naturellement les rejoindre, que ce soit la bureaucratie de l'État, les militaires ou l'Église dont de hauts dignitaires sont financés par la mafia. Une contradiction se

développe au sein de la mafia dans sa relation avec le pouvoir, l'État et les États-Unis, contradiction qui lui permet de gagner du terrain à l'intérieur de la société colombienne. En effet, à partir des années 1980, la mafia ressent le besoin de développer un projet politique, pour accroître son pouvoir, et de créer une sorte de culture de la violence pour promouvoir ses intérêts économiques, politiques et sociaux. La mafia contrôle des secteurs de l'économie nationale tels que la construction – totalement contrôlée par la mafia en Colombie – ou encore l'agriculture : 46 % des meilleures terres sont contrôlées par les mafieux. Deux d'entre eux qui se déplacent aujourd'hui librement en Colombie et n'ont subi aucune condamnation pour leurs crimes sont propriétaires de plus de 2 millions d'hectares de terre. Ils contrôlent également une partie du système bancaire : les Rodriguez Orichuela, chefs du cartel de Cali, sont sociétaires des deux principales banques colombiennes, propriété de Luis Carlos Armiento Angulo, l'un des financeurs de la campagne de Pastrana. Le cartel de Medellin va également s'associer au syndicat d'Antioche, devenu aujourd'hui un groupe d'entreprises, qui a fourni environ 175 millions de dollars pour la campagne de Pastrana.

On pense, aujourd'hui, à l'intérieur du pays et au niveau international, que ce gouvernement n'a rien à voir avec la mafia, alors que le gouvernement précédent était entièrement à sa merci. En fait, le gouvernement actuel a des relations indirectes avec la mafia puisque ses financiers ont entretenu des liens permanents avec les cartels.

Par ailleurs, on peut parler d'un véritable projet culturel. En effet, la mafia contrôlant des branches entières de la production et disposant de grands excédents financiers, donne à une partie de la population déplacée, jetée à la rue par le néo-libéralisme, comme symbole culturel le pouvoir mafieux. Celui-ci se manifeste sous la forme d'une pratique culturelle que les jeunes appellent « sicariat » (pouvoir du tueur à gages), qui consiste à incarner le pouvoir dans un quartier, dans la commune, dans la ville, pour éliminer ses ennemis et s'enrichir. Cette culture comprend des éléments très particuliers, des éléments de religiosité très profonds, des éléments matriarcaux très ancrés et des éléments de solidarité très marqués. Mais c'est aussi une culture de décomposition sociale et de décomposition « individuelle » profonde. Il s'agit de dévaloriser la vie à l'extrême et de faire de l'argent la valeur suprême. « Je suis capable de tuer n'importe qui sauf ma mère », déclare un sicaire, « du

moment qu'on me paye pour ça. Je n'ai pas d'amis, la solidarité existe uniquement au sein de mon groupe, tant qu'il n'y a pas d'argent en jeu ».

Cette culture, ce pouvoir, cette richesse accumulés à l'intérieur de la société, et ce lien avec le projet anti-insurrectionnel, font que la contradiction entre État et mafia ne sont que conjoncturelles. Cette conjoncture étant fonction des rapports entre pouvoir d'État, mafia et gouvernement des États-Unis.

En d'autres termes, la mafia colombienne s'est organisée et a déjà franchi plusieurs étapes qui lui ont permis d'avoir une part de pouvoir et de faire partie, aujourd'hui, d'un ensemble oligarchique qui, d'une façon ou d'une autre, l'a intégrée et institutionnalisée pour tenter de la manœuvrer à travers sa quête de pouvoir et pour profiter des bénéfices qu'il peut obtenir de cette relation avec elle.

Aujourd'hui, après l'émergence puis la déroute du cartel de Medellín, après l'apogée puis le déclin du cartel de Cali, surgit un nouveau cartel peut-être plus puissant, plus violent, qui entretient de nombreuses relations avec les États-Unis et qui possède une part de pouvoir plus importante. Ce nouveau cartel s'appelle le « paramilitarisme ».

L'histoire qui suit est emblématique. Le paramilitarisme a été instauré par quatre mafieux, après que le cartel de Medellín se soit divisé. Pablo Escobar trouva un arrangement avec le gouvernement, arrangement qui suscita une controverse au niveau national et international, car il se faisait à son seul profit : le gouvernement ne touchait pas à sa fortune, ni à sa structure mafieuse, et dans la prison qui l'a accueilli – un véritable palace – celui-ci était libre d'agir comme il l'entendait. Une fois « incarcéré », Pablo Escobar vit cependant son empire menacé et la rivalité de ses associés ébranler le cartel. Sa relation avec le pouvoir est tellement évidente, et le type d'incarcération dont il bénéficie tellement privilégié – on est loin des conditions normales de détention en Colombie – qu'il fait venir ses associés dans sa « prison », les fait assassiner, les dépouille puis les enterre. Il s'agit de ses principaux associés. Escobar entreprend ensuite l'élimination de tous ses associés secondaires afin d'empêcher qu'ils aient, d'une façon ou d'une autre, un quelconque pouvoir à l'intérieur du cartel de Medellín, en profitant de sa condition de détenu. Cependant, ses associés parviennent à s'organiser en groupes appelés les « pepes ». Cette organisation fait appel à la CIA, à la DEA, à la police colombienne, en somme à toutes les autorités officielles, alors qu'il s'agit de mafieux, afin de

conclure un accord passé aussi avec le cartel de Cali pour combattre l'empire de Pablo Escobar. Deux des principaux personnages de cette organisation sont Fidel Castaño et son frère, Carlos Castaño, aujourd'hui dirigeants des paramilitaires en Colombie.

Il s'ensuit une persécution violente et une action terroriste contre la famille, les biens et contre toute l'infrastructure et les personnes ayant un lien avec Pablo Escobar. À sa sortie de « prison », Pablo Escobar prend la fuite et se réfugie à Medellín. Par des moyens électroniques très sophistiqués, la coordination entre la mafia du cartel de Medellín, la police colombienne, les services secrets colombiens, la CIA et la DEA repère et abat Pablo Escobar.

On pourrait dire alors qu'un problème a été résolu : le plus important mafioso colombien est mort, la mafia disparaît avec lui. Mais qui le remplace ? Les Castaño. Non en tant que mafia mais en tant qu'appareil paramilitaire, entièrement soutenu par l'ensemble de l'oligarchie colombienne, la CIA, le Mossad, et par d'autres services secrets internationaux. Ensemble, ils commencent à développer un projet anti-insurrectionnel fondamental qui passe par l'élimination de tous les leaders populaires, et a aussi pour but de conquérir des territoires. Cette organisation devient peu à peu une force militaire régulière, qui possède un énorme pouvoir lui permettant de constituer un véritable État dans chaque territoire conquis. Aujourd'hui, une région comme Urraba, située au nord-ouest du pays, près de la frontière panaméenne, se trouve virtuellement entre les mains des paramilitaires. On pourra dire que c'est parce que l'État n'existe pas dans cette région. En fait, il existe un État, puisqu'il s'agit de la zone la plus militarisée du pays. Il y a un lien direct entre les militaires et les paramilitaires. Cependant, le paramilitarisme ne représente pas seulement un corps militaire, il exerce aussi un contrôle économique et social sur la population, assure le développement d'un projet anti-insurrectionnel très violent, et représente le pouvoir, un pouvoir absolu. C'est-à-dire qu'aujourd'hui, ce sont les paramilitaires qui occupent ces régions et commandent aux autorités. C'est par la force des armes, lors des prochaines élections, par exemple, que les paramilitaires vont désigner les membres du Sénat et ceux de toutes les institutions du pays.

Il y a même un candidat paramilitaire, Alvaro Uribe Velez : il contrôle des régions entières où le trafic de drogue constitue la principale ressource économique.

Les caractéristiques de la mafia colombienne ont radicalement changé. Son projet actuel est de type fasciste : elle entend servir les

intérêts américains, qui mettent en place un plan de génocide des populations colombiennes. Chaque année, 35 000 personnes trouvent la mort en raison de cette violence. Au cours des dix dernières années, près de 4 000 syndicalistes ont été assassinés; près de 160 l'ont été l'an dernier. Sur quatre syndicalistes qui sont tués dans le monde, on en compte trois en Colombie. Tout cela parce qu'une oligarchie cautionne sans condition ce projet paramilitaire. Et le trafic de drogue demeure la principale ressource économique du pays, même si sa nature a changé. Dans les années 1980, le PIB annuel de la Colombie augmentait de 3 à 4 % grâce au flux permanent de capitaux entrants générés par les activités de la mafia principalement aux États-Unis. On estime qu'environ 5 000 millions de dollars s'acheminaient chaque année vers le pays. Aujourd'hui, ce flux de capitaux n'arrive plus, et on est en droit de se demander où il est arrêté. Par quel circuit financier international transite le fruit de tout ce trafic ?

Au cours des deux dernières années, la surface des terres consacrée, en Colombie, à la culture de la cocaïne et du pavot a doublé : de 60 000 hectares, on est passé à 120 000 en 2000. Le trafic s'est énormément développé mais l'argent n'entre plus dans le pays. Ces cinq dernières années, le PIB n'a augmenté que de 0,9 %. C'est-à-dire que les capitaux de la mafia transitent par des circuits internationaux financiers. 1 % seulement du produit de la vente que la mafia contrôle en Colombie est reversé aux paysans, soit environ 500 millions de dollars.

En conclusion, cette économie criminelle, fortement associée en Colombie à une oligarchie au pouvoir et au projet nord-américain, a un lien étroit avec le néo-libéralisme. En Colombie, peu de gens sont conscients que le néo-libéralisme est plus criminel que la mafia. L'activité de la mafia ou des néo-libéraux a fait sombrer 26 millions de Colombiens dans la pauvreté, a permis que 8 millions de personnes vivent dans l'indigence et que 4 millions meurent de faim. Aujourd'hui, un pays aussi riche que celui-ci fait partie des dix pays où l'on meurt de faim dans le monde – rivalisant presque avec les pays africains qui souffrent depuis tant d'années de ce fléau – avec un taux de chômage de 25 % et un taux de sous-emploi de 20 %. Seuls 20 % des Colombiens occupent un emploi normal.

Et tout ceci parce que le pays est gouverné par deux types d'activité économique criminelle : celle de la mafia, sous la forme d'un plan paramilitaire, et celle du néo-libéralisme, qui est peut-être encore plus criminelle.

Chapitre IV
Laissez les pauvres tranquilles !

Lakshman Yapa
Majid Rahnema
Rajagopal

Déconstruire le développement

Lakshman Yapa *

La pensée post-structuraliste, notamment celle de Derrida et de Foucault, marque une rupture fondamentale dans la relation entre le savoir et notre compréhension du monde. Certains de leurs concepts théoriques m'ont été utiles pour analyser les questions de faim et de pauvreté, et pour expliquer pourquoi il est impossible de résoudre le « problème de la pauvreté » par le développement économique.

Le développement a échoué.

La théorie post-structuraliste du discours nous apprend que les objets de la recherche scientifique n'existent pas indépendamment de la manière dont les scientifiques les conçoivent et les décrivent. Ce que nous savons de ces objets est construit par le discours. Cela signifie qu'on ne peut comprendre les problèmes sociaux sans examiner simultanément les discours qui les concernent. Je défends que dans le cas spécifique de la pauvreté, le discours est impliqué en tant qu'agent causal du problème même que nous souhaitons résoudre. Mon argumentation de base sera la suivante : on croit généralement que la pauvreté peut être éradiquée par le développement économique – par la création d'emplois, l'augmentation des revenus, et l'extension de la production. Ce point fait l'objet d'un consensus quasi universel, si bien que les différentes théories concurrentes ne diffèrent que par les moyens mis en œuvre pour atteindre ces objectifs : les conservateurs préconisent un marché libre sans frein ; les libéraux recommandent l'intervention de l'État et une certaine régulation publique des marchés ; les radicaux

* Professeur à la Pennsylvania State University, Department of Geography.

défendent la propriété publique des moyens de production. Mais tous s'accordent sur la nécessité du développement. Or, contrairement à ce qu'ils pensent, le développement n'éradiquera pas la pauvreté. L'histoire conventionnelle du développement économique parle de la croissance et de l'expansion, mais elle porte en elle une histoire parallèle, passée sous silence : celle de la construction sociale de la rareté. Les moteurs du développement économique génèrent simultanément de la rareté, ce qui explique pourquoi la pauvreté persiste et coexiste avec la croissance d'immenses richesses. Les discours intellectuels ne font pas que dissimuler la construction sociale de la rareté : ils y contribuent également, devant par là des agents causaux de la pauvreté.

En dépit des immenses efforts de développement déployés au cours des cinquante dernières années, l'écart s'est creusé entre les PNB par habitant des pays à forts revenus et ceux à faibles revenus¹. En 1960, le cinquième le plus riche de la population mondiale, vivant dans les pays industriellement développés, avait des revenus environ 30 fois supérieurs à ceux du cinquième le plus pauvre. En 1990, cette tranche des plus riches recevait jusqu'à 60 fois plus que les plus pauvres². Les emprunts à l'étranger, pris au nom du développement, ont provoqué une grave crise d'endettement dans le tiers monde. Au bout de trois décennies de « Révolution verte », on compte encore 1,2 milliards de personnes sous-alimentées dans le monde, et à peu près autant de personnes suralimentées³. Pour maintenir un niveau de vie élevé, les vingt-cinq pour cent de la population mondiale vivant dans le monde développé consomment soixante-quinze pour cent des ressources connues. Si le niveau de consommation des riches s'étendait à tous, le monde s'en trouverait sans doute consumé. Sur le plan purement matériel, il est impossible que des millions de ménages pauvres en Afrique, en Asie et en Amérique latine consomment autant de ressources que les foyers de l'Amérique du Nord. Il n'est pas logique de proposer à des pays des objectifs impossibles à atteindre, puis d'appeler ce processus le « problème du développement ».

La rareté est une construction sociale

Les économistes nous disent qu'il y a rareté d'un bien lorsque la demande pour ce bien excède l'offre qui en est faite. On définit l'économie comme la science qui répartit des ressources rares entre des besoins illimités. Cette science suppose que les ressources rares et les besoins illimités sont des conditions naturelles objectives.

Mais si les objets de la recherche scientifique sont construits par le discours, pourquoi la rareté ferait-elle exception à cette règle ? Parler de « rareté construite » ne revient pas à nier l'existence de la « rareté absolue », ou le fait que nos ressources aient des limites matérielles. La rareté absolue existe en cas de manque matériel aigu d'un certain bien : par exemple l'eau, lors d'une sécheresse prolongée. La rareté relative existe quand un bien est rare par rapport à la demande qui en est faite. Ce deuxième cas de figure correspond à la définition classique de la rareté, telle qu'elle est présentée dans les manuels d'économie. Il ne peut y avoir qu'une certaine quantité de terres cultivables, et un certain nombre de personnes capables de travailler. Il n'y a qu'une certaine quantité de blé, de maïs et d'essence. D'après les économistes, si la rareté existe, c'est parce que les besoins humains sont illimités, alors que les moyens de les satisfaire sont limités.

En opposition à cette position conventionnelle, je défends l'argument selon lequel la rareté relative n'est pas une condition naturelle, mais une construction sociale. Pour comprendre cette idée, il faut dépasser l'idée habituelle de « produit », pour s'intéresser au concept d'« analyse de l'utilisation finale »⁴. Il s'agit, partant de l'idée d'un produit, de se demander quelle est son « utilisation finale ». L'utilisation finale d'une chaudière peut être le chauffage d'une maison ; l'utilisation finale d'une automobile peut être l'acheminement vers le lieu de travail. L'emploi de l'électricité pour chauffer une maison constitue un exemple de construction sociale de la rareté, puisqu'on peut atteindre le même objectif en employant diverses sources de basse énergie, telles que l'énergie solaire active et passive, l'isolation, les pompes à chaleur ou les fourneaux à bois. Un deuxième exemple : se rendre au travail seul dans sa voiture si d'autres possibilités existent, telles que la marche à pied, le vélo, les transports publics ou le covoiturage.

Prenons pour hypothèse qu'il est possible de satisfaire l'« utilisation finale » d'un produit particulier de plusieurs manières exclusives ou complémentaires, mais que des mécanismes au sein de la société restreignent la disponibilité de ces solutions de substitution. Considérons par exemple la demande, dans un pays du tiers monde, d'engrais chimiques azotés. Considérons maintenant les possibilités exclusives ou complémentaires d'obtenir de l'engrais azoté : la décomposition en anaérobiose de déchets organiques, la plantation intercalaire de cultures légumineuses, la rotation des cultures et l'apport de compost. On peut avancer que la demande accrue d'en-

grais chimique (ou sa rareté relative) est en partie fonction de l'indisponibilité de telles alternatives. En supprimant les solutions de remplacement, on accroît directement la demande de produits spécifiques. La contraction des différentes sources ou manières employées pour répondre à l'utilisation finale d'un produit spécifique crée donc sa rareté. Autre mécanisme pour accroître la demande : les utilisations d'un produit dépassent son utilisation finale originelle. La voiture est un bon exemple de ce système : son utilité dépasse le simple transport pour représenter la réussite, le prestige, le plaisir, la liberté, le sexe, le glamour, la virilité et ainsi de suite. Autrement dit, la demande de voitures ne peut s'expliquer uniquement par son utilité en tant que moyen de transport. La rareté relative se produit également lorsque l'achat d'un bien nous induit à acheter des biens complémentaires ou auxiliaires. Déménager dans une maison de banlieue résidentielle nécessite l'achat d'une voiture. Les agriculteurs qui adoptent les « semences améliorées » de la Révolution verte doivent obtenir des engrais, des pesticides, des systèmes d'irrigation et trouver accès au savoir des experts. En résumé, l'expansion de la demande d'un bien crée sa rareté. Cette expansion est possible par la contraction des sources qui répondent à l'utilité finale d'un produit, ainsi que par l'extension des utilisations du produit au-delà de son utilisation finale initiale. On crée également de la rareté quand l'achat d'un produit crée une demande d'autres produits.

Il y a plus de trente ans, Illich⁵ nous rappelait déjà que « chaque voiture mise sur les routes du Brésil prive cinquante personnes de transport fiable par bus... Chaque dollar dépensé en Amérique latine pour les médecins et les hôpitaux coûte la vie à cent personnes... Si chacun de ces dollars avait été dépensé de manière à garantir la qualité de l'eau potable, cette centaine de vies aurait pu être sauvée ». La construction de la rareté est le revers de la médaille du développement. Au cours des cent dernières années, le développement économique a transformé les besoins humains élémentaires en demande de produits industriels manufacturés. Que les besoins soient illimités n'est pas une constante donnée des affaires humaines : il s'agit plutôt d'une construction sociale, comme le prouvent les milliards de dollars consacrés à la publicité pour inciter les gens à consommer davantage. Il est tout simplement impossible d'éradiquer la pauvreté en produisant plus, car la création constante de rareté est le moteur de la production économique. Les théories courantes du développement, qui dissimulent ce pro-

cessus, vont en réalité à l'encontre des intérêts des plus pauvres. L'idée qui a prédominé la seconde moitié du ^{xx}e siècle, à savoir que le développement économique éliminerait progressivement la faim et la pauvreté, s'est révélée fausse. En fait, cette idée, et les actions que nous avons prises en son nom, font qu'il est plus difficile pour les familles pauvres de subvenir à leurs besoins les plus élémentaires, tels qu'un régime biogénétique, de l'eau propre, et un abri adéquat.

Le développement inégal est-il le véritable problème ?

Les théoriciens qui conçoivent la pauvreté comme le produit du « développement inégal » attaquent ce dernier au nom de la justice économique et de l'égalité. Parmi ces critiques, ceux qui affirment que le capitalisme est la cause de l'inégalité du développement croient que le socialisme mènera à un développement plus égal. Ce discours porte en lui plusieurs idées implicites : le monde industrialisé est arrivé au développement en premier ; être premier et riche vaut mieux qu'être troisième et pauvre ; les pays du tiers monde sont désavantagés du fait de n'être pas premiers ; le monde industrialisé montre l'exemple, établit les normes, et fournit l'imagination et les ressources pour que le tiers monde puisse rattraper son retard, et sortir de son état de « tiers ». Mais quel est le contraire du « développement inégal » ? Est-ce bien le développement ? Est-il possible d'imaginer un monde totalement développé ? Il me semble que non.

Le concept de « déconstruction », d'abord inventé par Derrida pour analyser des textes littéraires⁶, constitue un bon outil pour contrer les arguments de ceux qui abordent le problème de la pauvreté sous l'angle du développement inégal. Derrida montre qu'une grande partie de la pensée occidentale procède par raisonnement à partir de couples binaires opposés, dans lesquels l'un des éléments est privilégié et le second marginalisé. Par exemple : NATURE/culture, HOMME/femme, PAROLE/écriture, ESPRIT/matière. Dans ses écrits, Derrida montre que l'élément privilégié ne peut exister seul, car il prend son sens par opposition à ce qu'il n'est pas. Le but de Derrida n'est pas de renverser l'ordre hiérarchique du privilège, mais de saper (déconstruire) le cadre même qui donne sens et pouvoir à la logique binaire.

La structure du développement inégal constitue un exemple classique de ce que Derrida appelle la logique hiérarchique de la pensée binaire. Une lecture déconstructiviste du discours sur le

développement inégal révèle de nombreux couples binaires hiérarchiques tels que CENTRE/périphérie, DEVELOPPÉ/sous-développé, RICHE/pauvre, HAUT/bas, SANS PROBLÈME/problème, INDUSTRIEL/non-industriel, et ainsi de suite. En privilégiant le centre riche et développé, nous faisons de lui un objet d'émulation. Il existe trois manières de voir l'élément privilégié du couple binaire du développement. La première approche est développementaliste : elle consiste à croire que la pauvreté disparaîtra quand le sous-développé sera développé. Il existe au moins trois variations sur ce thème. Les économistes conventionnels pensent que les marchés libres et le capitalisme élimineront la pauvreté. Les marxistes pensent que le sous-développement est dû à l'exploitation capitaliste et qu'un développement socialiste est nécessaire pour éliminer la pauvreté. Les écologistes, eux, défendent un développement de type durable. La seconde approche du développement inégal consiste à tenter de renverser le couple binaire en condamnant son élément privilégié. On en voit un exemple dans les discours anti-développement des intégristes islamiques, qui dénoncent la modernité et l'Occident. La troisième approche du développement inégal est la déconstruction, c'est à dire un travail de sape sur les structures qui confèrent du pouvoir aux catégories du développement.

La critique déconstructiviste du développement ne cherche pas à renverser les rapports du couple développé/sous-développé, mais plutôt à s'attaquer aux cadres discursifs qui mettent en jeu de tels couples. Les objectifs tels que le développement et l'assimilation culturelle supposent l'existence d'un centre hégémonique auquel les groupes marginalisés ou les pays pauvres aspirent à appartenir. La politique de la déconstruction ne reconnaît pas l'autorité d'un tel centre. Elle veut créer des centres multiples, par la fragmentation de cette structure sociale dans laquelle un seul groupe, une seule communauté ou un seul pays occupe « l'intérieur » ou « définit » le centre. Derrida⁷ utilise le mot « décentrage » pour décrire cet exercice. Si l'on applique à la pauvreté la logique de la déconstruction, on n'accordera plus un statut privilégié aux pays développés, ni ne conseillera aux pays pauvres d'imiter les plus riches. Une imagination nouvelle créera des centres multiples, et des façons multiples de subvenir à nos besoins essentiels. Chaque modèle sera évalué selon sa logique interne, et non plus selon la logique comparative du développement universel.

Quelle est la marche à suivre ? À mon avis, ce qui est indispensable aujourd'hui, c'est un nouveau savoir qui déconstruira la struc-

ture du développement. Il faut que nous nous « décentrions » des pays riches et développés, pour trouver des centres multiples, dans lesquels les gens subviennent à leurs besoins de diverses façons, qui soient socialement justes, culturellement compatibles, et sans danger pour l'environnement. Pour ce faire, nous devons résister à l'utilisation de cartes qui classent les pays selon leur PNB par habitant, ou selon toute autre mesure du développement humain. Aussi bien intentionnés que soient les chercheurs qui établissent ces classements, la logique binaire hiérarchique qui oppose le centre à la périphérie, le développé au sous-développé, l'industriel au non-industriel, n'aide pas les gens pauvres. Considérons les conséquences du développement économique. Les pays industrialisés nous ont donné une agriculture non-durable fondée sur les monocultures, l'uniformité génétique, les pesticides toxiques, les engrais chimiques, les machines lourdes et l'élevage industriel des animaux, et qui entraîne la disparition de l'agriculture familiale et le dépeuplement rural. Ils nous ont donné le style de vie suburbain, où les familles occupent chacune une résidence dans un quartier à faible densité et font de longs trajets en voiture, avec les conséquences écologiques qu'entraîne une consommation aussi intense de ressources. Il est évident que les millions de personnes du tiers monde ne peuvent être nourris, logés, vêtus et soignés par l'agriculture industrielle, les aliments préparés, le transport automobile, les résidences suburbaines, les vêtements de marque et la médecine hi-tech. Pourquoi privilégier le mot « développé » si les produits du développement empirent les conditions de vie des masses pauvres ? Ces masses n'ont rien à gagner d'une logique du développement qui fixe des normes impossibles à atteindre, puis qui définit le problème par ce qu'il n'est pas – pas développé, pas rattaché au centre, pas industrialisé et ainsi de suite.

La rareté est créée par un réseau de relations.

La pauvreté est un conglomérat discursif qui recouvre un ensemble de conditions matérielles spécifiques, notamment le manque de nourriture, de logement et de vêtements adéquats. La rareté qui touche les personnes du soi-disant « secteur pauvre » est fabriquée en dehors de ce secteur, par l'ensemble des relations techniques, sociales, écologiques, culturelles, politiques et intellectuelles diffusées par le réseau du développement⁸. Dans cet ensemble, chaque relation est un lieu de construction de la rareté, par l'interaction de pratiques à la fois discursives et non-discursives.

Les théories du développement économique dissimulent le fonctionnement des mécanismes qui produisent la rareté. Il n'existe pas de grande théorie unique ou de programme général capable d'affronter les puissantes structures du développement. La déconstruction ne peut s'attaquer qu'aux infimes détails de la myriade de lieux créateurs de rareté. Dans les paragraphes qui vont suivre, je m'arrêterai brièvement sur chacun de ces nœuds relationnels, pour montrer que la rareté est engendrée par un ensemble de relations, dans un grand nombre de lieux étroitement liés.

La technique

Les relations techniques se rapportent à la nature des forces et de la technologie utilisées pour la production. A travers toute l'histoire du développement économique moderne, on n'a prêté que très peu d'attention au principe d'analyse de l'utilisation finale. L'attention s'est focalisée sur le développement quantitatif des forces de production, plutôt que sur leur *composition*. Par exemple, produire davantage d'énergie le plus rapidement possible ne suffit pas ; il faut également se demander quelle est l'*utilité finale* de cette énergie. La *manière* dont l'on produit l'énergie est extrêmement importante : en effet, en liant différentes sources d'énergie à différentes utilisations finales, on peut réduire la quantité totale consommée par unité d'énergie⁹. On est également en mesure de rendre la consommation d'énergie moins destructrice pour l'écologie. Cette analyse de l'utilisation finale s'applique aisément à de très nombreux autres domaines, tels que l'agriculture¹⁰, la nutrition¹¹ et le transport¹², domaines dans lesquels les relations techniques propres à la production créent systématiquement de la rareté.

Le social

Les relations sociales en rapport avec la propriété des moyens de production sont un important lieu de création de la rareté. Quasiement tous les pays du tiers monde ont été des colonies. Au moment de l'indépendance, le pouvoir politique a été récupéré par des élites réduites mais puissantes, occidentalisées et solidement installées. Les structures de classe créées par ces élites laissèrent la vaste majorité des paysans et des ouvriers dans la misère. Les élites étaient orientées vers l'économie mondiale, car leur niveau de vie dépendait de leur capacité à exporter et à importer. Cela se passa différemment dans les pays industrialisés : en effet, même si la classe capitaliste possédait les moyens de production, elle avait tout

intérêt à améliorer les conditions de vie des travailleurs, ceux-ci étant appelés à devenir des consommateurs. Cette idée est à la base de la pensée de Henry Ford, qui en 1914 accorda à ses ouvriers un salaire assez élevé pour qu'ils puissent acheter ses voitures. Aujourd'hui, la mondialisation des firmes a affaibli ce pacte entre travail et capital dans le monde industrialisé, car les firmes ne dépendent plus des seuls marchés nationaux. Même l'Inde, un pays très pauvre qui compte plus de 900 millions d'habitants, représente pour les firmes internationales un marché appréciable d'environ 100 millions de personnes. Les firmes géantes, telles General Motors, Ford, Toyota, Exxon, Monsanto, ADM [Archer-Daniel-Midlands], Nestlé et leurs homologues, sont les moteurs principaux de l'économie mondiale. L'émergence de firmes mondialisées a modifié les rapports capital-travail de façon fondamentale. A travers le monde, le pouvoir de négociation du travail a été considérablement affaibli par la capacité du capital à déplacer la production d'un endroit à l'autre, à menacer de désinvestir ou de fermer ses succursales, et à convaincre les gouvernements du tiers monde de réguler et de contrôler le travail au profit des firmes internationales. Des millions d'hectares qui nourrissaient autrefois les familles les plus démunies des pays pauvres servent aujourd'hui à cultiver des fruits et des légumes destinés aux consommateurs des pays riches, une transformation soutenue et même financée par la Banque mondiale. Les relations sociales ont créé de la rareté en mettant les forces de production au service des intérêts étroits de la minorité, celle qui contrôle les moyens de production aux dépens du reste de la population.

La culture

Les relations culturelles concernent l'interaction entre la production et les « styles de vie » des groupes sociaux, incarnés par les valeurs et les sens communs. La rareté se construit au niveau de la formation du sens, des valeurs et de l'identité culturelle. Sous l'impérialisme, l'inégalité politique et sociale entre colons et colonisés se reproduisit et se renforça à travers l'identité culturelle. La culture, les langues, l'art, la littérature et la religion européens furent présentés aux colonisés comme des biens supérieurs aux leurs. Cela s'accomplit notamment par la conversion de la population indigène à la religion chrétienne, l'instruction diffusée par les écoles coloniales, la racialisation de la société et la production d'une littérature générale de l'« Autre » colonisé. La représentation la plus

commune de l'Autre apparut dans des cadres binaires bien familiers : barbarie contre civilisation, irrationnel contre rationnel, paresseux contre travailleur, enfants en évolution contre adultes matures. Comme l'observe Said¹³, cette littérature produisit une souveraineté qui s'étendit jusqu'à l'« imagination » des dominateurs aussi bien que des dominés. La conséquence directe fut une érosion de la capacité indigène à résoudre les problèmes de subsistance les plus élémentaires. Aujourd'hui, nous sommes face à un thème culturel plus vaste : une pression intensifiée pour moderniser tous les aspects de la production, de la consommation et de la formation identitaire. Dans la sphère de la production, les écoles occidentalisées isolent les enfants de leur culture et de leur environnement local, ce qui les rend incapables de mettre à profit les ressources locales. La présence d'experts agricoles modernes et qualifiés transforme les paysans en illettrés arriérés. L'accélération de la modernisation et la publicité ont créé un nouveau discours sur la formation identitaire, dans lequel l'insécurité individuelle engendre un désir accru d'acquérir des possessions qui « font qu'on est quelqu'un »¹⁴. Ce discours est l'un des fondements culturels de l'alimentation de supermarché, du fast-food et des vêtements de marque qui sont mis sur le marché mondial.

La politique

Les relations politiques concernent les interactions entre l'état et la société au niveau de l'organisation de la production économique. Les relations politiques du développement survenu au cours des cinquante dernières années ont réduit la capacité de la société civile à résoudre ses problèmes de subsistance. Notre compréhension conventionnelle du pouvoir vient essentiellement de deux sources : la science politique et le marxisme. On conçoit généralement le pouvoir comme étant détenu par l'État ou par une classe dominante : Foucault appelle cela le « pouvoir souverain »¹⁵. Il lui oppose l'idée du « pouvoir non-souverain », qui correspond à la capacité des membres de la société civile à résoudre les problèmes en exerçant leur pouvoir par des actions concrètes à de multiples endroits, à l'intérieur d'une organisation de type réseau. Au niveau politique, le développement est directement responsable du renforcement, dans le tiers monde, du pouvoir souverain centralisé de l'État, aux dépens des institutions de la société civile. L'État s'est donné le rôle d'agent principal de la résolution du problème de la pauvreté, et il a encouragé l'opinion publique à adopter la même

vision des choses. En présentant la pauvreté comme un problème économique, l'État a contribué à dissimuler les nombreux lieux de création de la rareté, privant ainsi les membres de la société civile de leur pouvoir. Cet assaut contre le pouvoir non-souverain a été mené en parallèle par les institutions supranationales de la mondialisation économique, lesquelles ont affaibli à la fois les gouvernements nationaux et les organisations non-gouvernementales de la société civile. Plusieurs mécanismes sont à l'œuvre dans ce travail de sape politique. Les frontières nationales n'empêchent plus les firmes mondiales de déplacer le capital, ce qui fait qu'il est plus difficile pour les gouvernements de réguler leur propre économie. La détérioration à long terme des conditions d'échange offertes aux pays du tiers monde a renforcé leur dépendance envers l'investissement, le crédit et l'aide étrangère. Les gouvernements du tiers monde sont d'autant plus affaiblis par leur incapacité à rembourser des dettes grandissantes, ce qui à son tour permet à la Banque mondiale et au FMI d'imposer des conditions draconiennes dans le cadre de programmes d'ajustement structurel. Le savoir indigène concernant l'agriculture, la biodiversité et les capacités de production locales a été érodé par le règne de puissants traités internationaux et de nouveaux droits de propriété intellectuelle. Il est aujourd'hui essentiel de chercher des moyens de renforcer le pouvoir non-souverain, pour contrer le rôle joué par le pouvoir souverain dans la création de la rareté.

L'écologie

La production requiert des apports de matière et d'énergie, ainsi qu'un lieu pour stocker les déchets, les produits chimiques et la chaleur : ces besoins constituent ce que l'on appelle les relations écologiques de la production. Comme l'observe Shiva¹⁶, l'histoire du développement révèle une tendance constante à remplacer la capacité de régénération de la nature par la capacité de production du capital industriel. Quelques exemples : les semences hybrides de la Révolution Verte et les semences génétiquement modifiées, qui ne se reproduisent pas ; le remplacement des engrais organiques par des engrais chimiques ; le remplacement du lait maternel par du lait maternisé. Or, des contraintes écologiques majeures font qu'il est impossible de jamais atteindre un état social dans lequel tout le monde aurait le style de vie de la classe moyenne. Il est évident que le niveau de consommation de ressources qui existe dans les pays industrialisés ne peut s'étendre à tous les habitants du tiers monde.

Notre écosystème a toujours servi à absorber les déchets générés par notre industrie, notre agriculture et nos systèmes de transport. Le développement économique, particulièrement dans sa phase de mondialisation, a intensifié et étendu ce processus jusqu'à transformer l'écosystème en un vaste dépotoir. On en voit la preuve dans le réchauffement planétaire, les pluies acides, la pollution de l'air, la déforestation, l'accélération de l'érosion des sols, la salinisation des terres irriguées, la pollution de l'eau par infiltration de substances agricoles, la présence de pesticides dans l'alimentation. Cette destruction des conditions même de la production crée de la rareté. Au niveau écologique, la rareté est engendrée par deux grands procédés : le remplacement de la nature par l'industrie, et la destruction des conditions de production.

La théorie

La catégorie des relations intellectuelles attire explicitement l'attention sur le rôle joué par le discours intellectuel dans la production et la construction sociale de la rareté. Il existe deux grands types de relations intellectuelles : les relations intérieures et les relations extérieures. Les premières se rapportent aux règles générales suivies par la science pour produire du savoir. S'il a été difficile de défendre l'idée d'une rareté socialement construite, c'est que la science n'est pas prête à s'intéresser au principe général d'une réalité construite par le discours. Les relations extérieures se rapportent aux discours produits aux points du réseau que j'ai déjà mentionnés : les lieux techniques, sociaux, culturels, politiques et écologiques. Les discours économiques ne sont pas les seuls responsables : de puissants discours émanant d'autres domaines tels que la géographie, la sociologie, la science de l'alimentation, la recherche énergétique, la publicité, etc., s'efforcent de dissimuler le fait que la rareté est produite par les processus même qui alimentent le développement. Aujourd'hui, un puissant discours théorique fait explicitement la promotion du développement, notamment de l'économie néo-libérale. Le néo-libéralisme actuel comprend, entre autres, la primauté du marché et la réduction du rôle joué par le gouvernement dans la société économique et civile. Une vaste industrie intellectuelle bien financée produit et diffuse ce discours néo-libéral. Outre les institutions publiques comme la Banque mondiale et le FMI, avec leurs cellules de recherche économique et leurs innombrables documents de synthèse, cette industrie comprend de prestigieuses universités. De même, les « think tank » du

monde de l'entreprise, tels que Brookings Institution, Cato Institute, et Heritage Foundation, disposent de chercheurs attirés, publient des articles de recherche, des livres et des pages Internet très exhaustives, qui ont une importante influence sur les décideurs politiques. En faisant une promotion non-critique du développement, ces discours conventionnels dissimulent la manière dont la rareté est fabriquée.

Synthèse

L'opposition développé/sous développé peut être perçue comme un couple dans lequel la catégorie que l'on appelle « développé » est l'élément privilégié. Les pays pauvres suivent les pays développés dans l'espoir que cette voie les sortira de la pauvreté. Mais le développement n'a pas éradiqué la pauvreté, et il ne pourra jamais le faire. Ma proposition est la suivante : plutôt que de s'acharner à vouloir le développement, penchons-nous sur la façon dont ce dernier engendre la rareté, en examinant ce processus dans un ensemble de relations. Au niveau technique, le développement a ignoré la logique de l'utilité finale de la production, créant ainsi de la rareté. Au niveau social, le développement a créé une structure de classe qui a privilégié les intérêts étroits du capital aux dépens des intérêts plus généraux du travail en tant que producteur et consommateur. Au niveau culturel, le développement a entraîné l'érosion des capacités indigènes et la promotion d'une formation identitaire basée sur le consumérisme. Au niveau politique, le développement a renforcé le pouvoir souverain et réduit les capacités de la société civile à résoudre ses problèmes par l'exercice du pouvoir non-souverain. Au niveau écologique, le développement a remplacé le pouvoir reproductif de la nature par le pouvoir productif du capital industriel. De plus, en dégradant l'environnement, le développement a contribué à la détérioration des bases matérielles de la production. Au niveau intellectuel, le développement a produit un puissant discours qui fait la promotion du développement économique comme solution à la pauvreté, et qui dissimule les mécanismes de construction sociale de la rareté.

Si le développement crée de la rareté, il s'ensuit que le manque de développement ne peut être la cause de la pauvreté. Mais il faut résister à la tentation de vouloir à tout prix trouver une nouvelle « solution alternative », car il est impossible de trouver un tel espace utopique en dehors de notre monde quotidien. Pour résoudre le problème de la pauvreté, il faut procéder en analysant les détails

de la construction sociale de la rareté, dans un vaste réseau de relations. Cet exercice permet de repérer d'innombrables lieux où il est possible de transcender le cadre existant du développement et d'avancer vers un état de post-développement¹⁷.

Traduit de l'anglais par Lucie Périneau

-
1. Banque mondiale *The World Development Report 2000/2001*, World Bank, Washington, 2000.
 2. Watkins K. *The Oxfam Poverty Report*. Oxford : Oxfam, 1996.
 3. Gardner G. et Halweil B., « Nourishing the Underfed and Overfed ». In *State of the World 2000*, sous la direction de Brown, L., W. W. Norton, New York, 2000.
 4. Lovins A., *Soft Energy Paths*. Harper and Row, New York, 1977.
 5. Illich, I. *Celebration of Awareness*. Heyday, Berkeley, 1969.
 6. Derrida, J. *Writing and Difference*. Chicago University Press, 1978. ; Norris, C. *Derrida*. Harvard University Press, Cambridge, 1987.
 7. Derrida, *op.cit.*, pp. 278-292.
 8. Yapa, L. « What Causes Poverty? A Postmodern View ». *Annals of the Association of American Geographers*, 1996, vol 86, p. 707-728.
 9. Lovins A., *op. cit.*
 10. Shiva, V. *The Violence of the Green Revolution*, Zed Books, Londres, 1991.
 11. Robbins, J. *Diet for a New America*. H. J. Kramer, Tiburon, 1987.
 12. Mumford, L. *The Highway and the City*. New York : Harcourt, Brace, & World, 1958.13. (1993)
 13. Said, E. *Culture and Imperialism*, Knopf, New York, 1993.
 14. Norberg-Hodge, H. *Ancient Futures: Learning from Ladakh*. Sierra Club Books, San Francisco 1991.
 15. Foucault, M. *The History of Sexuality*. New York : Vintage Books, 1990, pp. 80-92.
 16. Shiva, *op. cit.*
 17. Rahnama, M., Bawtree, V. *The Post-Development Reader*. Londres : Zed Books, 1997.

Obstacles sur le chemin d'une conversation sur la pauvreté

Majid Rahnema *

Il s'agit d'avoir une réflexion intelligente et fructueuse sur des concepts aussi ambigus que la pauvreté et la richesse, sans tomber dans les pièges de la corruption de ces mots. Or si l'on veut que les questions soient bien posées, il faudra se rendre compte qu'il existe au moins quatre obstacles qui empêchent la poursuite d'une telle conversation. Je vais essayer de les indiquer.

Premier obstacle. Le premier obstacle est d'ordre à la fois sémantique et historique. Les mots pauvres et pauvreté, tout autant que riches et richesse, n'ont jamais eu la même signification pour tous. Tous deux sont des constructions sociales, culturellement établies, qui échappent à toute définition universellement acceptable. Tous deux acquièrent des sens différents, sinon opposés, selon les contextes spécifiques dans lesquels ils se trouvent placés. Tous deux souffrent des sens particuliers qui leur ont été donnés dans les sociétés historiquement constituées. Pour commencer une conversation il faudra donc tenter de débroussailler le chemin et, si possible, contourner cette difficulté majeure. Pour ceux qui s'intéressent plus particulièrement à l'histoire de la pauvreté, j'ajouterai ceci. À ma connaissance, le mot pauvreté ou le substantif pauvre a été absent du vocabulaire de toutes les langues, pendant des millénaires. *Pauvre* existait en tant qu'adjectif et ce, pour indiquer que quelque chose n'était pas à la hauteur de ce qu'il devait être, comme par exemple, un sol qui était pauvre, une santé qui était

* Ancien diplomate, professeur au Pitzer College, Claremont University.

pauvre. Pendant cette même période, les gens vivaient de très peu, sans jamais penser qu'ils étaient pauvres, ce qui a fait dire à l'anthropologue américain Marshall Sahlins que la pauvreté était une invention de la civilisation. Ou, si l'on prend la pauvreté dans le sens d'un mode de vie qui se suffit du nécessaire, dire comme Proudhon l'avait avancé que la pauvreté était la condition normale des humains.

En fait, mon hypothèse est que, même lorsqu'un groupe particulier de gens ont été appelés pauvres, ces derniers étaient en réalité des indigents, dans le sens qu'ils manquaient même de ce qui était alors culturellement considéré comme nécessaire. De toute façon, le mot avait des sens très différents dans les différentes langues du monde et, dans chacune d'elles, il y avait de cinq à quelquefois quatre-vingts mots différents pour le mot pauvre. Pour ceux qui s'intéressent à l'histoire des mots, je pourrai même ajouter, à titre anecdotique, que le mot pauvreté s'appliquait à des choses incroyables. Le dictionnaire Robert de l'*Histoire de la langue française* raconte, par exemple, que *pauvreté* était couramment employé avec le sens moral de « malheur, tristesse » et qu'il désignait euphémiquement les parties honteuses de l'homme et de la femme (en particulier dans l'expression *pauvreté de Dieu*). Huguet note qu'au *xvi^e* siècle, *faire la pauvreté*, au singulier, se rapportait à l'acte de chair, et que *faire ses povretez*, au pluriel, signifiait « aller à la selle ».

Dans bien des sociétés antérieures à la naissance de l'*homo oeconomicus*, ceux qu'on appelait couramment pauvres n'étaient pas nécessairement des personnes qui manquaient d'argent, mais des gens qui ne faisaient pas partie de la communauté, des « étrangers » qui n'avaient personne dans leur vie. On les appelait des « *bi-kas* » en persan ou des « *ki amul nit* » (en wolof), c'est-à-dire des « sans-qui-que-ce-soit ». Une grande majorité d'entre eux étaient aussi des personnes qui avaient des incapacités d'*ordre physique* ou avaient été mis au ban de la communauté.

Il y avait ensuite des pauvres qui avaient volontairement fait le choix de la pauvreté. On les appelait les pauvres en esprit. C'était des gens qui avaient délibérément décidé vivre avec juste le nécessaire et qui pensaient qu'il était indécent, immoral, de vivre avec un superflu qui aurait pu appartenir à d'autres personnes. Et ceux-là étaient considérés dans toutes les cultures comme les meilleurs des humains. Ils étaient des sages, des saints pour qui vivre avec seulement le nécessaire était une condition vitale pour échapper aux servitudes asservissantes.

Comme vous voyez, tous ces pauvres avaient très peu de choses en commun avec les pauvres modernisés qui sont, en général, des personnes physiquement bien capables de travailler, mais qui ne trouvent pas d'emploi. Dans ces conditions, comment parler de pauvreté sans tomber dans la plus grande confusion ? Car il n'y a rien de *comparable* entre ces pauvres et le pauvre modernisé, cet individu qui a comparativement beaucoup plus d'argent et de moyens que les riches d'antan, mais qui doit mener une lutte incessante et effrénée entre ce que j'appellerais la boulimie des besoins créée par la société moderne et l'impossibilité de satisfaire ces besoins pour la majorité des gens. Ivan Illich a bien comparé sa condition au supplice de Tantale, ce roi légendaire qui était condamné à vivre dans un paradis où tout était en abondance, mais dès qu'il voulait cueillir un fruit la branche de l'arbre qu'il touchait s'éloignait de lui, et chaque fois qu'il voulait boire de l'eau, le fleuve sur lequel il se trouvait reculait devant lui.

Il faudra donc mettre les choses au clair : de quels pauvres, de quelles pauvretés, de quelles misères, physiques ou morales des indigents ou des nantis, parlons-nous ?

Deuxième obstacle. Un deuxième obstacle provient du fait que le concept a été maintenant entièrement colonisé par le vocabulaire économique. Le pauvre est aujourd'hui considéré comme un simple sujet de manque, alors que, pendant des siècles et des siècles, ses prédécesseurs avaient constitué, de par leur façon de vivre ensemble, le rempart le plus durable de leur communauté contre la misère. C'est l'expert qui, dans les temps modernes, a pris cette place. Notre imaginaire est maintenant si colonisé par le langage économique qu'il nous est de plus en plus difficile de réaliser qu'un pauvre enraciné dans son milieu est souvent plus à même d'apporter des réponses durables à ses questions qu'un expert qui ne voit dans ce milieu que chiffres et statistiques. De même, nous avons de plus en plus tendance à donner à la richesse le même sens que lui attribue l'*homo æconomicus*.

Là encore, il faut être clair. De quelles richesses parlons-nous ? Des richesses et des pauvretés glorieuses qui avaient, de tout temps, marqué la condition humaine, et qui furent, par la suite, détruites, disloquées, déracinées, dénaturées par l'économie ? Ou des richesses matérielles produites par des pratiques comme l'usure ou les spéculations financières qui ont été à l'origine de la mondialisation de la misère ?

Sur un autre registre, dans les sociétés vernaculaires, la pauvreté, comme d'ailleurs la richesse, avait été une notion inséparable d'une certaine perception *morale* de la condition humaine. Il ne s'agissait pas, pour ces sociétés, seulement de produire, à tout prix et à un rythme accéléré. Il s'agissait plutôt d'armer le bon sens des humains, engagés dans leur lutte contre la nécessité, de toutes les possibilités physiques *et* morales qui pouvaient leur servir à cette fin.

C'est à l'*homo oeconomicus* que l'on doit la « dé-moralisation » de toutes les notions antérieures de richesse et de pauvreté. L'usure, dont la pratique avait été, de tout temps et dans toutes les cultures, un exécrationnel péché, fut ainsi réhabilitée sous son nouvel habit vénérable d'institution bancaire, comme un pilier de l'économie moderne.

Troisième obstacle. J'en viens maintenant au troisième obstacle qui porte, cette fois, sur les *sujets* qui participent à la conversation, plutôt que sur l'objet de la conversation. Cet obstacle provient du fait que nous, les « non-pauvres » qui y participons, nous considérons toujours comme des sujets appelés à *résoudre* les « problèmes » des pauvres, alors que nous sommes nous-mêmes le problème ! Lorsque j'étais le coordinateur du Programme des Nations unies au Mali, je me souviens bien que, dans tout projet d'aide aux pauvres, la consigne était de chercher les réponses dans ce que, dans le jargon des projets, l'on appelait « le secteur de la pauvreté ».

Dans tout projet destiné à « aider » les pauvres, c'est dans ce secteur dit de la « pauvreté », que les experts cherchaient à trouver la réponse à leurs questions. Il leur venait rarement à l'esprit que ce secteur-là était seulement le lieu vers lequel convergeaient la plupart des raretés, des précarités ou des carences produites *ailleurs*, souvent par suite des choix économiques, sociaux et politiques qui avaient aussi été faits *ailleurs*, par les institutions liées aux différents intervenants.

Quatrième obstacle. Le quatrième obstacle est que la pauvreté est souvent utilisée comme un masque pour faire tout à fait autre chose. On a généralement tendance à infantiliser les pauvres et à penser qu'ils sont eux-mêmes incapables d'apporter des réponses adéquates à leurs questions. Tout le monde rivalise alors pour apporter des « solutions » à leurs problèmes. Une certaine « acto-

manie » est ainsi créée, qui permet à chacun d'avoir bonne conscience et de penser qu'il a les meilleures « solutions » en poche. Dans les meilleurs cas, des sommes considérables sont ainsi dépensées sur des projets qui, en vérité, s'en prennent beaucoup plus aux pauvres qu'aux forces qui sont responsables de leur misérabilisation. La plupart d'entre eux ne se rendent pas compte que toutes les solutions auxquelles ils pensent sont, pour la plupart, des tentatives de réponses aux problèmes qu'ils ont eux-mêmes créés. On engage alors des actions dont l'objet est finalement de donner le plus de chances à l'insertion des pauvres dans le marché mondialisé.

Les trois catégories de pauvreté et les deux formes de misère.

Pour essayer, au moins en partie, de contourner ces obstacles qui nous empêchent souvent d'avoir une bonne conversation sur la pauvreté, j'ai trouvé que quatre types de sujets communément appelés pauvres présentaient entre eux certains points communs qui les distinguaient des autres. Cet exercice m'a alors conduit à faire une distinction fondamentale entre les deux conditions de pauvreté et de misère.

Dans ce contexte, la *pauvreté*, proprement dite, se distinguerait ainsi de la *misère* ou de la *déchéance* dans la mesure où, tout d'abord, elle est un *mode de vie*, une façon de confronter la nécessité dans des conditions de simplicité, de frugalité et de considération pour ses prochains. Elle exprime aussi cette condition dans laquelle le sujet pauvre dispose encore d'une certaine possibilité de choix dans sa façon de confronter ou de subir la nécessité qui lui est imposée. Le pauvre est ainsi un sujet qui garde en lui suffisamment de force intérieure, morale et physique, pour ne pas sombrer dans une totale impuissance ou paralysie devant ce qui lui arrive. Alors que dans la misère, le sujet agit comme un noyé. Il est dépossédé de tous ses moyens de défense physique contre les conditions extérieures.

J'ai donc distingué trois catégories de pauvreté que je sépare entièrement de ce que j'appelle les misères et les indigences.

La première, qui est la pauvreté volontaire ou *en esprit*, représente un choix délibéré de la pauvreté comme un mode supérieur de vie et comme une condition de liberté. Pour comprendre une dimension importante de la pauvreté, dans son sens pré-économique, il faut bien se dire que si les pauvres en esprit ont fait ce choix, ce n'est pas qu'ils étaient des fous, des rêveurs ou des

maniaques, mais parce que cela représentait pour eux l'accession à des formes autrement plus importantes de richesses.

La deuxième est ce que j'appelle la pauvreté conviviale, un mode de vie inspiré par le bon sens et les exigences éthiques et pratiques d'une vie en commun. Il s'agit là d'une pauvreté que l'on peut qualifier de *semi-volontaire*, dans la mesure où le pauvre convivial est amené à adopter un mode de vie inspiré à la fois par la nécessité et les besoins de maintenir la cohésion sociale et d'être en équilibre avec la nature.

Enfin, j'ai distingué la pauvreté modernisée qui fait de sa victime un être dont le nécessaire est gonflé de superflus d'un tout autre genre, un être déchiré par des besoins socialement fabriqués et des « ressources » qui lui manquent toujours pour les satisfaire.

Puis vient la misère qui, selon une vieille distinction thomiste représente la condition d'une personne qui manque du nécessaire vital (alors que la pauvreté représentait selon Thomas, le manque du superflu). Cette condition est pour le pauvre ce lieu fatidique d'épreuve dans lequel un ensemble violent et brutal de facteurs extérieurs tend, soit à le briser dans son corps et dans son âme, soit à le corrompre et détruire sa personnalité, le conduisant éventuellement à la misère morale.

La misère morale, enfin, est un phénomène qui rapproche dans un sens les extrêmes, puisqu'elle n'est pas seulement le fait d'indigents et de miséreux atteints dans leur âme de pauvre, mais aussi et surtout, une condition des riches et des nantis qui regorgent de superflus. Cette misère-là est, en fait, plus pernicieuse que celle qui frappe les indigents. Car elle représente, d'une part, l'obsession pathologique du plus avoir, l'insensibilité aux autres et le désir incessant d'accumuler des biens matériels et, d'autre part, elle constitue l'ingrédient idéal qui, non seulement produit la misère à l'échelle mondiale, mais sert à fomentier des mouvements extrémistes fascistes ou fascisants, populistes et fondamentalistes.

Dernier point : la problématique de l'aide. Je voudrais terminer en disant deux mots sur l'aide, une notion que l'on associe toujours à celle de la pauvreté, le pauvre signifiant pour la pensée unique quelqu'un qui ne peut pas vivre sans aide.

Là encore, le mot a subi une telle corruption que ce qu'on appelait un jour de ce nom est devenu son contraire. C'est la célèbre parabole de Jésus, connue sous le nom du Bon Samaritain qui peut

donner une bonne idée de ce que ce mot signifiait encore il y a 2 000 ans. Il représentait, en effet, le geste spontané de quelqu'un qui voit un autre en difficulté, qui est *touché* par sa présence et qui n'a d'autre choix que d'aller à sa rencontre pour se mettre à sa disposition. C'est cela l'acte de l'aide pur. Or cet acte a passé par au moins trois métamorphoses qui l'ont transformé, en fin de compte, en son opposé, pour devenir une aide à soi-même, une aide inversée ou à rebours.

C'est d'abord l'institutionnalisation de ce concept par les Églises de différentes dénominations, ensuite par les instances séculières qui ont finalement fait de l'aide une menace au prochain en difficulté. Car dès que ce dernier en a besoin, il sera entraîné, souvent malgré lui, dans une série de dépendances qui en feront toujours un instrument entre les mains de l'institution « donatrice ».

Ce qui est intéressant dans la parabole du Samaritain, c'est que le prochain n'est pas n'importe qui, encore moins une institution. C'est le geste compassionnel qui *fait* de lui un prochain. Aujourd'hui, l'aide institutionnalisée s'applique à toutes sortes d'interventions qui cherchent à faire de « l'aidé », un instrument de pouvoir entre les mains de « l'aidant ». Ce n'est pas sans raison que le gros des dépenses faites sous cette étiquette, par les institutions spécialisées, va à l'aide militaire, l'aide pour les infrastructures du « développement », l'aide financière pour sauver les institutions bancaires, etc. Là encore, il est important que, dans une conversation sur l'aide, l'on clarifie au départ ce qu'on entend par l'aide, ce qu'on cherche à faire exactement en « aidant » des personnes ou des populations données. Il est aussi temps de se poser des questions plus précises et plus substantielles : qui aide qui ? de quelle « aide » un pauvre a-t-il besoin ? Et tout d'abord, en a-t-il, en aurait-il besoin, si on le laissait tranquille, si on cessait de s'attaquer systématiquement à sa propre façon de « s'aider » ?

« **Laissez les pauvres tranquilles** ». Cette célèbre phrase est de Gandhi qui, lui, connaissait bien ce dont les pauvres avaient besoin. Il savait notamment que les pauvres avaient rarement les besoins socialement fabriqués que leur créaient les riches. Ils n'avaient pas besoin de technologies, de produits, de « services » et de gadgets de toutes sortes qui les rendraient systématiquement dépendants des autres. Ils n'avaient surtout pas besoin des illusions de richesse et de confort qui faisaient toujours partie intégrante des paquets d'« aide » qui leur sont envoyés. Nous pourrions donc retourner la

question : y aurait-il une autre façon de penser l'aide ? Laisser les pauvres tranquilles pour qu'ils puissent continuer à s'entraider comme ils l'avaient fait pendant des siècles ? Et, s'ils le voulaient, initier de nouveaux types de dialogues avec des prochains qui les aimeraient et les respecteraient autant que le Samaritain de la Galilée ?

Pour terminer, je dirai que, dans les débats courants sur la pauvreté, ce dont on discute ne porte que sur certains aspects de l'aide à l'économie, et comment enrichir, au besoin, certaines couches de la population, de façon à ce qu'elles puissent satisfaire les besoins que l'économie leur aura créés. L'on ne discute jamais de ce qui a fait, de ce qui fait la richesse des pauvres. L'on ne cherche pas à voir, avec eux, ce qui peut les rendre dépendants de la soi-disant aide des non-pauvres, pour trouver, avec eux, des alternatives différentes à une interaction intelligente avec eux. L'on ne discute jamais sérieusement de la façon dont les non-pauvres, comme *chacun de nous*, créent les conditions de misère qui les acculent à la pauvreté modernisée.

Si l'on procédait ainsi, l'on verrait alors beaucoup mieux comment c'est l'économie moderne qui véhicule aujourd'hui à la fois la misère physique et morale, comment elle empêche la floraison d'une civilisation basée sur la simplicité volontaire et des éthiques de vie respectueuses des plus démunis. C'est seulement dans ces conditions que l'on saurait alors, à mon sens, empêcher que les grandes traditions de pauvreté volontaire souffrent moins de l'actuelle avancée inexorable de la misère dans le monde. C'est alors aussi que l'on pourra peut-être arrêter les effets des guerres qui se poursuivent contre les pauvres sous l'étiquette de l'éradication de la pauvreté.

Bien sûr, ce n'est pas en décidant qu'une formule magique, venant d'en haut, pourrait remplacer les politiques actuelles de lutte contre la pauvreté, ou qu'un « après-développement » saurait en finir avec un « développement » sans contenu, que l'on atteindrait de tels objectifs. Il s'agit plutôt de penser totalement différemment, de mieux comprendre d'abord comment nous sommes tous des constructeurs, pour ensuite changer nos propres modes de vie, notre propre façon d'agir en prochains, et de réaliser la nécessité de nous refaire un monde où nous pourrions toutes et tous vivre autrement à partir des dons et des richesses uniques qui sont les nôtres.

Solidarité avec les oubliés

Les ONG du Nord vues par le Sud

Rajagopal *

Il est évident que, globalement, les ONG du Nord ne sont pas arrivées à améliorer leur compréhension des luttes menées dans le Sud. La plupart des personnes du Nord que j'ai rencontrées m'ont fait part du peu d'intérêt qu'elles portaient aux activités politiques dans le Sud. Curieusement, elles ne sont intéressées que par des projets qui vont donner des résultats quantifiables. Par exemple, elles préféreront savoir combien de pompes manuelles ont été placées, combien de centres de santé ont été créés, etc. Mais elles ne comprennent pas que la « conscientisation » n'est pas quantifiable ! D'une manière ou d'une autre, elles ne réussissent pas à saisir l'esprit de lutte qui anime ceux qui revendiquent le respect de leurs droits et se dressent face au pouvoir répressif de l'État. Les ONG du Nord ont été incapables d'élargir leur champ de vision et ne sont intéressées que par des statistiques, or celles-ci ne donnent qu'une image réductrice de la réalité.

D'autre part, les projets mis en place par les ONG du Nord sont de plus en plus dominés par les experts et les gestionnaires. Trop peu ont une expérience de terrain et ressentent véritablement les aspirations des populations. Ils échangent avec leurs homologues du Sud et s'en contentent. Ils ignorent que l'amélioration de la condition humaine a d'abord à voir avec la compréhension et le discernement et non avec l'intelligence pratique. Les conséquences de

* Ancien danseur, militant non-violent. Fondateur en 1990 du mouvement social Ektar Parishad qu'il préside. Il organise de longues marches pour plaider la non-violence et le droit à la terre pour les dalits et les tribaux.

cette hégémonie des experts sont que les projets et les programmes sont discutés et planifiés avant tout sur le papier et ne prennent pas réellement en compte la spécificité du terrain où ils sont mis en œuvre.

Mais la plupart des ONG du Nord semblent peu à peu gagnées par les théories de ces individus. On présente comme inévitable la mondialisation libérale et l'omniprésence des multinationales pour calmer toute dissidence. Ces ONG finissent par dire aux populations que la réalité est ce qu'elle est, que nous avons peu ou pas du tout le pouvoir de changer cela, qu'il faut l'accepter et s'engager dans des compromis. Il est nécessaire de regarder en face la possibilité que le secteur associatif soit aujourd'hui utilisé pour contrecarrer les buts même qui constituent sa raison d'être.

En outre, les ONG du Nord semblent avoir une position ambiguë vis-à-vis de leurs propres gouvernements et des gouvernements du Sud. Je pense que les gouvernements, quelle que soit leur appartenance politique, partagent une tendance prononcée à simuler une impuissance face aux institutions supranationales et aux multinationales. Ces gouvernements choisissent l'inaction et affirment qu'ils ne peuvent pas changer grand chose. J'en retire l'impression que ce sont ces « marchands » qui contrôlent les gouvernements et non l'inverse. Et en approuvant ces positions, la communauté des ONG apporte du crédit à ces impressions.

Une telle légitimation est désormais monnaie courante et le secteur associatif bien intentionné finit par être en collusion sur ce point avec les gouvernements du Nord comme du Sud. Les gouvernements des pays en développement n'arrivent jamais à répondre aux besoins primaires de leurs populations et tendent à trahir les promesses faites aux électeurs. Dans les deux hémisphères, les politiciens ont été loin dans la violation des mandats pour lesquels ils ont été choisis. La question est de savoir si nous parlons d'un changement radical ou si nous explorons juste la possibilité de réformes ici et là? Je pense qu'il est grand temps que nous proposons une réponse.

Faire face aux vrais problèmes

Les populations pour lesquelles nous affirmons nous battre luttent durement contre les exploiters et contre leurs propres gouvernements qui se sont soumis aux multinationales et à la mondialisation libérale. En plus de cela, elles doivent tenir compte du poids des ONG dirigées par des professionnels qui n'ont pas de considération pour un développement réellement autochtone. Le

moment est venu de réévaluer notre rôle de travailleurs sociaux et de réaffirmer notre soutien aux millions de personnes qui mènent une lutte à mort pour le droit de vivre. Nous devons impulser un changement radical au niveau des politiques mises en œuvre, au niveau de notre propre fonctionnement au quotidien et au niveau de notre sensibilité.

Les mots émergent des situations. Pourquoi Bouddha parlait-il de paix ? Probablement parce qu'en son temps il y avait beaucoup de guerres. Pourquoi Gandhi parlait-il de la vérité ? Parce que le pays était rempli de mensonges. Alors que les mots reflètent les sociétés, les jargons sont souvent trompeurs. Aujourd'hui des slogans tels que la « re-crédation de la société civile en Occident » émergent car la société occidentale s'est complètement écroulée. En Occident, on trouve des individus et des États mais pas de société. Les idéologues occidentaux n'ont pas l'humilité d'admettre qu'ils ont ces problèmes. Au contraire, ils imposent leur vision du monde. Leurs solutions sont à mettre en œuvre dans les pays du Sud, mais pas forcément chez eux.

Prenons un autre mot, très en vogue dans le jargon des experts occidentaux : « responsabilité ». Devant qui l'Amérique est-elle responsable ? Souvenez-vous : le Vietnam, la guerre du Golfe, la Yougoslavie etc. « Responsabilité » et « transparence » sont des nécessités indéniables pour les politiques occidentales, mais on vient ici nous les imposer.

Un autre mot à la mode est celui de « développement durable ». Il est pour le moins ironique que ce soient ceux qui suivent le modèle de destruction consumériste qui parlent de développement durable ! Ce sont eux qui ont déchaîné les forces du marché, responsables de la destruction de notre modèle durable.

Les problèmes que l'Occident n'arrive pas à régler sont présentés comme les problèmes des autres. Au lieu de dire à leurs propres congénères d'être responsables et transparents, les Occidentaux viennent prêcher cela aux autres. Cette hypocrisie doit être dénoncée.

Prenons un dernier mot : « partenariat ». Dans leurs propres familles, ce mot n'a pas de sens, mais ils viennent tout de même ici nous faire la promotion du partenariat.

Sous prétexte qu'ils ont de l'argent, ils viennent imposer leur diktat sur nos programmes. Et les ONG du Sud en deviennent de plus en plus stupides. Elles ont perdu le courage de s'opposer aux ONG du Nord qui imposent leur point de vue par l'argent et la force. En agissant ainsi, elles injectent ces valeurs dans notre société.

Chaque bailleur de fonds crée son propre réseau de partenaires dans le Sud, en rapport avec ses propres objectifs. Or, ces réseaux n'interagissent pas entre eux du fait de leurs liens avec l'organisation du Nord. Aussi, nous n'aurons jamais notre propre réseau. Au lieu de promouvoir elles-mêmes un réseau à l'intérieur de leur pays autour d'un thème particulier, les ONG du Sud sont dépendantes là aussi des ONG du Nord. Aussi longtemps que ces réseaux de type « financier » existeront, il ne sera pas possible de monter un véritable réseau au Sud. Cela fait bien l'affaire des institutions occidentales telles que le FMI, la Banque mondiale et les autres, parce qu'en l'absence de véritables réseaux ancrés à la base, leur programmes ne sont pas contestés. Les bailleurs de fonds sont suffisamment puissants pour diviser les forces progressives indigènes et imposer leurs propres programmes. Nous sommes ouvertement malmenés par les bailleurs de fonds qui nous encadrent depuis cinquante ans sans résultat notoire. En outre, les réseaux soutenus par deux agences de bailleurs de fonds se livrent des guerres de territoires. Un climat de défiance et de compétition entre zones d'influence empêche toute action militante efficace et réduit à néant les tentatives de création d'un véritable réseau. Cette question des réseaux doit être résolue.

De plus, les organisations du Nord font la promotion d'écrits sur la lutte sans prendre la peine de les expérimenter. Si elles montrent un grand enthousiasme pour la compréhension de ces luttes à travers la documentation aucune n'a de temps, d'énergie ou de volonté pour y participer directement. Si elles ne pratiquent pas leurs théories, comment peuvent-elles alors se faire l'écho des luttes? Si elles payent, c'est alors leur devoir de venir et de participer pour être de vrais représentants des donateurs. Mais, d'une part, elles sont trop soucieuses de leur confort et ne veulent pas y renoncer – leurs représentants perçoivent un bon salaire et résident dans des hôtels luxueux –, d'autre part, comme elles veulent avoir accès à tous les documents, elles emploient du personnel à qui elles donnent une belle somme d'argent pour écrire des rapports. Leurs rapporteurs viennent de la classe moyenne citadine et ils sont enclins à introduire leurs propres visions dans ces rapports. Ainsi, les distorsions apparaissent dès la base de la documentation.

Les ONG du Nord peuvent ainsi continuer à protéger leur petit confort tout en faisant comme si elles en connaissaient long sur la pauvreté. Elles créent une connaissance artificielle des pays du Sud. En agissant de la sorte, elles ne peuvent rendre justice aux pauvres parce qu'elles n'ont pas fait elles-mêmes l'expérience de la frustra-

tion ou de l'agonie. Comment un soutien qui ne vient pas des profondeurs du cœur pourrait-il être solide ? À la moindre difficulté, elles prendront toutes leurs jambes à leur cou.

Jusqu'à un certain point, les ONG protègent les intérêts des multinationales. Des organisations sont même créées uniquement à cet effet. Elles ne s'embarrassent ni de souci particulier pour les populations, ni de compréhension intellectuelle, ni d'orientation idéologique. Elles sont juste là pour protéger les multinationales. Elles agissent en tant qu'intermédiaire entre les populations du Sud et les desseins impérialistes, au nom de l'idéologie du « village global ». Une ONG du Nord affirmait : « Nous ne voulons pas être mêlés aux affaires politiques », mais que font donc ces ONG créées pour protéger la Banque mondiale de la colère des populations déplacées par le projet de création de parc national dans le centre de l'Inde si ce n'est de la politique, elles aussi ?

Ainsi, consciemment ou non, les ONG nourrissent ce processus. Elles récoltent de l'argent au nom de l'animation sociale à la base, et travaillent finalement comme des boucliers protecteurs des intérêts des multinationales. On pourrait les croire très naïves ou stupides, mais en fait elles sont extrêmement habiles. Prenons le WWF, qui dispose de beaucoup d'argent pour la protection de la nature. Mais qu'en est-il des hommes ? Sont-ils des victimes à sacrifier sur l'autel de la protection des animaux sauvages ? Le monde serait passé de la civilisation anthropocentrique à l'égalité « bio-centrique ». Mais ceux qui parlent d'un tel changement de paradigme oublient de dire que c'est l'exploitation de la nature qui a fait les richesses de l'Occident. La déforestation est encore aujourd'hui le résultat de l'exportation vers l'Occident des produits de la forêt.

Par le passé, les rois faisaient appel aux philosophes pour les conseiller. Les sociologues ont joué un rôle important dans notre histoire pour suggérer des directions à suivre. Aujourd'hui, ce sont les économistes qui influencent les puissants de ce monde. On leur donne des prix Nobel. On en fait des ministres des Finances. L'économie est devenue la mesure de toute chose. Les dimensions sociales, politiques et philosophiques de la vie sont réduites à l'insignifiance. Même la dimension spirituelle a perdu de son importance. Des institutions spirituelles sont gagnées par l'économique. Des gourous nouvelle formule nés d'une hybridation entre économie et spiritualisme font des profits sur le dos du stress, de l'ennui, de la fatigue mentale, de l'angoisse et de la suractivité.

Même les ONG raisonnent uniquement en termes économiques.

Le changement social est examiné à l'aune de l'économie. Les bailleurs de fonds ne comprennent que le langage économique. Les ONG du Nord font souvent malgré elles la promotion de ces valeurs. Donc, elles savent le changement social et politique. Le travail social est juste un travail comme un autre. Ceux qui travaillent dans les ONG occidentales ne vont pas mourir de faim. Ils ne sont pas sur le terrain parce que les gens y meurent et y souffrent, ils y vont car ils sont bien payés et sont amenés à se déplacer très fréquemment. Ils cherchent à valoriser leur carrière. C'est seulement une question de mobilité sociale ascendante. Une quête pour plus de confort sans réel engagement militant transforme ces gens en professionnels de l'ascension sociale. Avec une telle bande d'acteurs, vous pouvez oublier le programme destiné au pauvre ! Ce n'est pas le pauvre lui-même qui va le mettre en œuvre, il n'en a pas le temps. Ils sont tous en train de s'agiter sur les autoroutes de l'information avec Internet. La réalité du terrain est finalement transformée en réalité virtuelle dont on discute, sur laquelle on écrit, on ergote. C'est devenu un sujet sur lequel chacun d'entre nous peut parler et récolter de l'argent. Mais le résultat est maigre, car seul un changement superficiel est possible à travers ces ONG centrées sur l'argent. Elles ne peuvent pas, sur la base d'écrits, de rapports et d'évaluations superficielles, comprendre la réalité et de toute façon n'y aspirent pas vraiment. Elles sont incapables de comprendre, de se réjouir, de ressentir, de souffrir et c'est vraiment tragique.

Les ONG croient qu'elles ne doivent pas se mêler de politique. Mais elles n'ont pas de scrupule à jouer la politique du diktat économique. Elles disent distinguer d'une part la politique et d'autre part l'économie. Cette distinction les arrange bien, mais elle est complètement artificielle. Le manque d'enthousiasme à s'impliquer dans les politiques locales et l'empressement à propager un point de vue economiciste, au service des riches, n'est rien d'autre que de la politique.

II^e Partie

Alternatives au développement

Michael Singleton
Bernard Hours

Le « Post It » ou l'Après de l'Après

Michael Singleton *

Qui, du haut de sa foi orthodoxe, n'a pas souri à l'annonce sectaire d'une « Fin du Monde pour Demain », toujours revue et corrigée par l'arrivée des lendemains désenchantés? Qui, croyant ou pas, ne s'est pas trouvé atterré devant le spectacle désolant de ces suicides collectifs, destinés, selon le guru de sévices, à provoquer la Rencontre décisive avec le Réel définitif? Qui, doué d'un quelconque sens de la complexité historique, pourrait identifier dans la Fin de l'Histoire proclamée par un Fukuyama, autre chose que le commencement catastrophique d'une phase ultralibérale dont les excès même la condamneront, à brève échéance, à une disparition sans appel? En effet, à la limite, le développement devient tellement immonde par les temps qui courent, qu'il semble devoir se défaire de lui-même, laissant place à un monde meilleur, refait, par génération spontanée, de Justice et de Paix. Mais ce laisser faire (r)évolutionnaire serait trop beau pour être vrai. Qui laisse du temps au Temps, risque de se retrouver dans des temps bien pires qu'avant. Si on veut que le monde se remette à marcher autrement que selon les lois du Marché, la militance s'impose. Les choses humaines ne se font ni ne se défont toutes seules. C'est pourquoi la « Chose autre » que les antimondialistes souhaitent de tout cœur ne peut pas être attendue comme un don divin, mais doit s'arracher *manu militari* du Destin. Laissée à elle-même, il est peu probable qu'une multinationale comme Monsanto, par exemple, mette sa (bio)technologie au service de communautés locales, aussi sympa-

* Théologien, philosophe et anthropologue, professeur d'anthropologie du développement à l'université Catholique de Louvain au sein du Département des sciences de la population et du développement.

thiquement solidaires entre elles que soucieuses de leurs milieux respectifs. L'immondialisation en cours ne cessera pas d'elle-même. Tant qu'il est temps, le postmondialisme doit être activé de toute urgence. Et que le meilleur gagne ! Car le monde meilleur de demain ne saurait pas contenir tout le monde immonde d'aujourd'hui. Davos ou Porto Alegre, dès à présent, il faut choisir son camp.

Loin de moi d'insinuer que l'antimondialiste et surtout le postmondialiste (qui est plus « pour » un nouvel ordre à établir que « contre » l'ordre actuellement établi) n'ont pas foncièrement raison de militer pour nettement mieux que le présent. Mais chronologie pour chronologie, l'avenir¹ projeté par la plupart des Militants² en question ne paraît pas moins foncièrement équivoque que les futuribles de leurs adversaires. C'est du moins l'impression qu'un anthropologue, attentif à ce que l'autrement de l'ailleurs et de l'autrefois disent de la logique humaine, peut retenir des non-dits du militantisme en question en écho au militantisme *ut sic* et en soi. Par une définition sociologique (qui jouit, néanmoins, d'une plausibilité phénoménologique certaine), le militantisme tend à la fois vers un manichéisme monolithique, à la limite massacrant et mystique, et (surtout dans le monde issu du monothéisme moralisateur) à se mâtiner d'un messianisme millénariste. Ainsi le Militant (même postmoderne) non seulement case tout le monde en deux camps retranchés, identifiables par leurs chefs suprêmes – « Dieu ou Mammon, José Bové ou Bill Gates » – mais à télescoper le temps : c'est « l'Apocalypse Now », un présent pourri à largement dépassé ses dates limites et doit immédiatement céder la place à un Monde meilleur qui durera mille, voire des millions d'années, au moins sur Terre, sinon au Ciel³.

Bien qu'il s'engage entièrement *et amplius* pour cette vérité-là⁴, cet anthropologue-ci ne peut pas s'empêcher de penser à au moins deux autres vérités chronologiques qui lui paraissent tout aussi vraies. Il n'espère pas un jour pouvoir les synthétiser dans un Tout systémique, ni même les faire jouer en ensemble, car les vérités, comme les proverbes, n'ont pas de sens général, mais toujours une signification irréductiblement singulière puisque spécifiquement située. D'un côté, il y a la relativement très longue durée que des scientifiques prévoient encore pour notre espèce, et de l'autre le vécu « primitif » du temps anthropo-cosmique. N'ayant aucune formation scientifique je ne peux que faire écho ici de ce que j'ai compris des prévisions savantes en question⁵. D'autre part, je ne me

vois pas mandaté par des « pré » ou des « para » modernes pour rappeler les postmodernes à un ordre chronologique plus raisonné et raisonnable. Mes ancêtres occidentaux d'il y a quelques siècles ne souscriraient sûrement pas à la lettre de ce que leur esprit m'a inspiré du côté de la chronologie judéo-chrétienne et si les Papous, Pygmées et autres Patagons me donnent toujours à penser, je ne prends pas ma pensée pour la leur. Il n'empêche que qui prend la peine d'épaissir empiriquement les différences intra et interculturelles et de se laisser interpellé à fond par les incompressibles incompatibilités qui en résultent, celui-là aura du mal, au retour de ces temps et terrains lointains, à avaliser, sans plus, les allants de soi actuels, même des plus sympathiques des siens.

En invoquant ainsi l'autrement de l'ailleurs et l'autrefois, ce que l'anthropologue craint le plus n'est pas tellement d'être mal compris, mais de démobiliser le militant moyen par rapport à une cause qui est aussi la sienne. Or, en soi, l'anthropologie n'est rien moins qu'un plaidoyer apodictique pour le relativisme absolu. Si l'altérité, par définition, ne saurait qu'être « autre », elle n'aboutit pas automatiquement à un « tout va » démissionnaire. Positivé, le pluralisme des philosophies et pratiques ne rend pas mes propres visions et valeurs absolument relatives, tout au plus ne fait-il que (re)mettre mes absolus en (r)apport avec d'autres. Ce n'est pas parce que le Primitif est polythéiste et polygame que le Moderne doit le devenir ou taire son monothéisme et sa monogamie. Personne ne participe à un débat la tête vide. Mais on peut y participer en ne voulant pas à tout prix vider la tête de son interlocuteur pour la remplir avec sa propre matière grise. En principe, l'éthique de la discussion (habermassienne) ne doit pas et ne peut pas avoir lieu sur fond d'un absolument Absolu. Mais elle peut et même doit viser de l'universalisable, surtout quand les enjeux sont fondamentaux. Le militant occidental ou occidentalisé, par exemple, (surtout face au fasciste fondamentaliste), a le droit de penser que sa Déclaration des Droits de l'Homme constitue, *hic et nunc*, un plafond paradigmatique. Mais puisque cette déclaration est faite en fonction d'une anthropo-logique ou définition de la nature humaine propre à la culture occidentale, il n'a pas le droit de l'absolutiser au point de refuser pour toujours toute amélioration, voire refonte radicale de la définition en question⁶. Donc tout ce qui est dit ici sur la relativité du temps des militants ne doit pas me fichir comme un anti-militant et encore moins rendre tout militantisme nul et non avenu. Le tout, c'est de se rendre compte qu'un monde refait après la

défaite du monde du développement, ne saurait pas être, à terme, plus définitif que le développement lui-même. Remplacer un mythe comme celui du Développement Durable par un autre mythe de la même taille théorique, qui serait le Post Développement Durable, ne nous avancerait guère sur le fond du problème.

*

Dans un premier temps (c'est le cas de le dire!), la chronologie de mes ancêtres immédiats était si courte qu'ils pouvaient imaginer, avec une crédibilité certaine, que le Commencement, étant de mémoire d'homme, la Fin des Temps pouvait être tout aussi rapprochée, voire imminente, puisque, pour l'essentiel, le Sens de l'Histoire était, à leurs yeux, déjà réalisé en la mort et la résurrection de Jésus. Cette chronométrie, à base d'une exégèse des plus littérales, a duré quasiment jusqu'à nos jours. Bien que désormais dans les 3x20, je ne me vois pas comme Mathusalem. Mais jeune séminariste, j'ai encore connu un professeur d'Histoire des Religions qui trouvait que le Père Schmidt svd, auteur de 12 volumes (entre 1912 et 1955) sur l'Origine de l'Idée de Dieu, n'avait peut-être pas tout à fait tort de postuler que les peuples pygmoïdes de la planète avaient retenu, plus que tout autre, des bribes d'une Révélation Primordiale, faite à Adam et Ève, à peine quelques millénaires avant le nôtre. En 1658 J. Usher, le saint archevêque d'Armagh en Irlande, a pu fixer, à sa satisfaction savante, la date de la création au dimanche du 23 octobre 4004 avant le Christ. Croyant, à l'instar de la plupart de ses contemporains (à l'exception d'un Giordano Bruno & Cie), que, tout ayant été accompli en l'an 33 et le dernier juif se pressant désormais au portail de l'Église, il pouvait penser plausiblement que le Jour du Jugement Dernier ne saurait tarder. À la fin des temps, le monde créé, devenu, de toute façon, depuis le Pêché Originel, une vallée de larmes, peu habitable et recommandable, disparaîtrait à tout jamais, ne laissant pour l'éternité que le Ciel et l'Enfer. Car, chrétien orthodoxe, il n'escomptait pas, comme certains de ses contemporains sectaires, mille ans de vie paradisiaque sur terre pour les Justes, avant le transfert terminal vers le Royaume des Cieux.

La découverte et l'exploration de l'Amérique s'est faite sous couvert de cette même espérance eschatologique. Christophe Colomb était plus théographe que géographe : il faisait remonter les courants d'eau fraîche, croisés dans le golfe de Paria, aux quatre

fleuves du jardin d'Éden. En « encourageant » le baptême des indigènes (*compelle entrare* avait dit saint Paul – par le glaive s'il fallait, ajoutait Charlemagne), il s'imaginait hâter la fin du monde en détruisant un monde soumis à l'Antéchrist. Les réformés protestants justifiaient leur conquête de l'Amérique non seulement en termes religieux ou évangéliques, mais carrément messianico-millénaristes. En retournant aussi bien à la lettre qu'à l'esprit des évangiles, les pionniers puritains se voyaient vivre déjà sur terre comme ils escomptaient survivre au ciel. En remplissant les dernières terres disponibles en faisant feu de tout bois païen, ils inauguraient, croyaient-ils, « l'étape finale de l'Histoire »⁷. Cette conviction religieuse d'être les activateurs de l'avenir divin de l'humanité tout entière n'est évidemment pas pour rien dans le surgissement de son successeur sécularisé : la prétention d'une certaine Amérique (pré aussi bien que post 11 septembre) d'avoir déjà atteint une incontournable apogée humaine, un point de non retour, que l'anthropogénèse devra obligatoirement emprunter. La voie royale du Progrès tant moral que matériel, passe par une américanisation certaine du monde. Mais les extrêmes se joignant, on n'est pas étonné de voir un Lénine (parlant de « la maladie infantile du communisme ») ou un Staline (dans sa fameuse « Lettre sur quelques questions linguistiques ») insister sur le fait que la Révolution ayant été déjà réalisée en URSS, elle ne pouvait y évoluer que sous forme d'une éclosion épanouissante, sa modalité explosive étant « for export only ».

Mais il est toujours plus facile de condamner les poussières mythiques qui obstruent les yeux de ses vis-à-vis que de contempler la poutre tout aussi mythique qui est responsable pour sa propre révision des choses concrètes. (Nos esprits incorporés et inculturés révisent en permanence ce que nos sens nous donnent à penser.) Au mythe du Progrès, capitaliste ou communiste, répond celui du Paradis terrestre du postmondialisme. Que ces mythes modernes soient profanes plutôt que sacrés ne change rien à leur caractère mythique. Un mythe est un paradigme qu'on prend tellement au sérieux qu'on oublie son caractère construit. La sécularisation du mythique ne rapproche pas plus les Modernes au Réel *ut sic* et en soi, que le mythique des Primitifs ne les en éloignait – pour la bonne et simple raison que ce prétendu Réel de référence, qui serait absolument objectif et déjà pleinement significatif en lui-même, ne représente que le Mythe par excellence. Comme les cas fameux d'un Socrate ou d'un Jésus le démontrent, à un moment

donné on est toujours le religieux ou l'irreligieux de quelqu'un. La sécularisation n'est qu'un phénomène second et superficiel. Rien de plus profane, en effet, en termes de croyances surnaturelles ou de cérémonies sacramentelles, que le Primitif représenté de fait entre autres par les Pygmées ou les Bushmen de l'Afrique. Rien de plus sacralisé que la Modernité de ceux qui, de toute façon, n'ont jamais été modernes⁸ ! Mais si tout est mythe (et surtout le Tout), il y a mythe et mythe. Pour plagier Orwell, si tous les mythes sont égaux à un certain niveau d'analyse, certains peuvent paraître plus crédibles que d'autres au vu, non pas de la Réalité, mais de la réalité que proposent (sans pouvoir l'imposer) les données empiriques. La mondialisation, le postmondialisme et le nomadisme perpétuel que nous proposerons pour sortir de ce dernier, sont tous mythiques. Mais si tous fonctionnent de manière « mystérieuse », comme l'aurait dit Gabriel Marcel, certains peuvent paraître moins mystificateurs que d'autres. Pour ne pas tomber sous le coup d'un absolu aliénant, il y a lieu de préférer une foi raisonnée à une foi aveugle. Les scolastiques ne parlaient-ils pas à juste titre d'une *fides quaerens intellectum* ?

Passé encore que l'Occidental moyen ait une conception linéaire du temps qui prend le contre-pied des chronologies à géométries variables, là où le bât blesse c'est à la fois sur la longueur de la ligne en question ainsi que sur son sens (direction et finalité), autrefois descendant, désormais montant. Examinons d'abord, en scientifiques, la dimension diachronique de la durée de l'univers en général et de l'espèce humaine en particulier. Puisque 4 000 années (moins une semaine pour la création du premier couple) ont pu paraître une éternité à Usher et ses contemporains, on n'ose pas penser au trauma qu'aurait provoqué dans leurs esprits la révélation subite de nos 15 milliards depuis le Big Bang et des 4 millions depuis Lucy⁹ ! Comme je l'ai dit plus haut, il était encore possible de rencontrer en 1959, un siècle après la parution *De l'origine des espèces*, chez des érudits, la conviction que Dieu avait déposé dans la Bible (ou le Coran) des trésors de vérité que l'Humanité n'aurait pas pu épuiser avant Son retour – qui s'annonçait, de toute façon, pour bientôt. Mais depuis que les pontes parisiens (cités ci-dessus) ont établi que l'humanité a autant d'années devant que derrière elle, cela devient nettement moins plausible de penser que les exégètes bibliques auront assez de pain bénit sur leurs planches herméneutiques jusqu'en l'an 3 500 000 ! Qu'on accepte ou pas cette date limite pour la fin et/ou une mutation radicale de notre espèce en

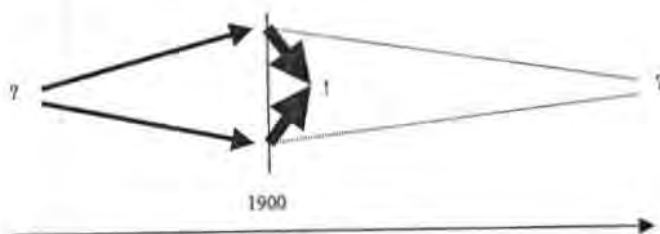
autre chose que de l'humain actuel, n'est pas la question des questions. En amont, ce qui importe c'est 1) que cette question de la longue durée doit se poser à tout militant et 2) que sa longueur doit sans doute être fixée en millions plutôt qu'en milliers d'années (surtout si, à l'encontre des dinosaures qui avaient encore droit à 30 millions d'années quand une comète les a arrêtés à 70 millions notre espèce se dote des moyens non seulement d'endiguer des fléaux planétaires, mais d'éviter des catastrophes cosmiques).

Que des vrais croyants aient du mal à admettre qu'en termes d'activation de l'énergie humaine, des agents actifs, plus activants que leur Jésus ou Mahomet, puissent surgir un jour (mettons en l'an I, 507, 892 P.P. — « post le présent ») ne doit pas nous étonner, puisque des vrais scientifiques éprouvent plus de difficultés encore à envisager un remplacement radical non pas de telle ou telle personnalité scientifique (Einstein ou Freud), mais du paradigme même de La Science. Demandez à un Laborit ou à un Changeux, à un Sokal ou un Bricmont, si la Fin de la Science coïncidera avec autre chose que la Fin du Monde. Que La Science puisse être finie, à la fois dans le temps et dans son essence, leur paraît tout aussi anathème que semble blasphématoire la proposition d'un Dieu qui n'aurait pas dit son dernier mot en Jésus... ou Mahomet. Et pourtant, tout juste comme il se trouve quelques croyants mutants pour imaginer sereinement un monde aussi bien postchrétien que postreligieux, on peut déjà rencontrer quelques esprits scientifiques capables de concevoir sérieusement un monde au-delà de la science¹⁰. Le fait non seulement que l'avenir humain risque d'être aussi long que son passé, mais le fait surtout que l'espèce sort à peine de sa gangue préhistorique pour prendre son destin résolument en main, sont sans doute pour quelque chose dans cette ouverture sur un futur comblé de philosophies et de pratiques du monde aussi inimaginables à la génération actuelle que les joies du Ciel l'étaient aux yeux d'un saint Paul.

Il ne s'agit évidemment pas de donner une carte blanche immédiate et inconditionnelle aux apprentis sorciers de la techno-science ou de la bio-technologie. Mais au *niet* absolu d'un Jacquard, on peut préférer un moratoire à l'Atlan. L'équivoque, par exemple, de certaines formes de procréation artificielle, vient plus du mercantilisme régnant (« des ventres à louer » ou « du vivant à breveter ») que de leur inadmissibilité intrinsèque. Longtemps en avance de toute révolution, la morale accuse désormais un retard qu'il est urgent de rattraper. Encore moins s'agit-il de s'incliner devant un

quelconque impératif technologique : « On n'arrête pas le Progrès. » Il s'agit tout simplement de reconnaître que, par exemple, dans le seul domaine de l'informatique, nos ordinateurs les plus performants feront sûrement figure de cailloux cassés au regard des utilisateurs des nano-puces de demain, implantées, d'ailleurs dans leurs cerveaux et autres organes vitaux. Si, jusqu'ici, le caractère graduel et subi de l'évolution a pu induire l'impression d'une lente éclosion embryonnaire des espèces, l'accélération maîtrisée de l'anthropogenèse, voire de la cosmogénèse, qui est désormais à portée de main, rendra, à l'avenir, les seuils critiques et les sauts inédits nettement plus fréquents et (pré)visibles. De toute façon, vus de plus près, ces ruptures radicales et ces retournements révolutionnaires ont toujours fait partie de l'histoire. Les astrologues et les alchimistes d'antan ne sont plus. Mais qui nous garantit que nos astronomes et nos chimistes actuels sont promis à des jours non seulement plus heureux, mais éternels ? Seuls les anthropologues, en tant qu'étudiants de la logique humaine, risquent d'être encore là pour observer, en y participant, le dernier soubresaut de l'espèce humaine !

Un schéma, sommaire et simpliste, pourrait camper ces enjeux chronologiques :



Lancée petitement et obscurément, il y a 3 millions et demi d'années, l'aventure humaine est allée en s'étoffant et en se complexifiant jusqu'à un maximum extensif, atteint à l'aube du xx^e siècle ; puis cette pluralité – sans doute historiquement inéluctable, mais, pour l'essentiel, inacceptable pour la plupart des esprits¹¹ – a soudainement implosé, pour ne laisser logiquement et légitimement place qu'à un mondialisme dont l'avenir ne saurait avoir lieu que dans la prolongation des valeurs et visions actuelles : un meilleur respect des Droits de l'Homme, une maîtrise techno-scientifique croissante tant du milieu culturel que naturel, une rationalité

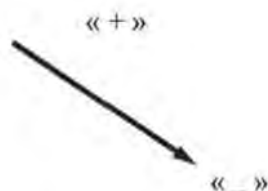
moderne de plus en plus critique des résidus d'irrationalité archaïque, une amélioration accrue des institutions démocratiques tant nationales qu'internationales. Mais au-delà de la naissance de la Modernité et sa mondialisation exponentielle à partir de 1900, la barre verticale de notre schéma représente le télescopage temporel propre à n'importe quel militantisme messianico-millénariste¹² : toute Fin du Monde signale l'arrêt de mort de tous les mondes précédents, voire imaginables, pour ne laisser désormais et définitivement place qu'au meilleur des mondes possibles. Peu importe que le monde qui prend ainsi apocalyptiquement fin soit perçu de manière religieuse ou conçu de façon rationnelle, quand le monde qui prend sa relève cadennasse l'avenir à tout jamais.

Mais (mal)heureusement pour les esprits eschatologiques, non seulement *si muove*, mais *si muore* : le monde « naturel » qui se prête « matériellement » à nos mondes culturellement construits¹³, ce monde-là continue comme si de rien n'était, chamboulant en permanence des civilisations qui s'imaginaient, comme le Troisième Reich, destinées à durer éternellement. Le flou permanent de ce flux créateur donne lieu à une fuite en avant incessante à travers une multiplicité indéfinie de milieux humains, faits et défaits sans fin. Le temps humain ne s'arrête pas avec le point d'exclamation de notre schéma et qui marque abruptement et absolument, aux yeux des esprits apocalyptico-eschatologiques, toute Fin du Monde¹⁴. (C'est pourquoi le « ! » vaut tout aussi bien pour la mondialisation que le postdéveloppement). Il y a fort à parier que le « ça » ou le « it » (pour ne pas dire le Id) de notre titre, continuera encore pour des millions d'années avant d'atteindre un point d'interrogation tout aussi énigmatique que celui de son départ. La seule chose qui est sûre dans tout « ça », étant le risque d'un avenir plus saccadé et importateur d'inédit qu'un passé qui, aux yeux de pas mal d'Anciens, paraissait « parfait » – un passé, d'ailleurs, qui de l'avis de pas mal de Primitifs n'est pas un *illo tempore*, loin derrière le présent, mais un monde en permanence au-dessus de lui ; ainsi le « dream world » des aborigènes d'Australie, fait des hauts faits des Ancêtres, plane toujours dans l'empyrée comme un modèle à suivre par les vivants. Même à supposer que le Primitif prenne à la lettre la perfection du passé primordial, s'il voulait remonter le temps, il serait vite au point de départ – chez les Pygmées de l'Ituri, la génération des grands parents appartient déjà aux temps mythiques – et de toute façon, pourquoi retourner en arrière, quand les Ancêtres sont toujours là, au-dessus ou en dessous de vous ? En outre, le peu

d'intérêt que le Nomade montre pour le passé lointain est en partie dû au fait qu'il peut, par des rituels de purification collective, abolir le passé immédiat. Ainsi les Wakonongo et leurs semblables, faisaient assez régulièrement appel à des anti-sorciers péripatétiques qui balayaient les communautés de leurs crasses cumulées, pour qu'elles puissent redémarrer à neuf, en l'an zéro – à l'instar de nos paroisses d'antan, suite à la visite des pères prédicateurs de missions.

*

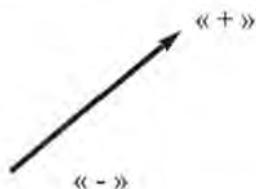
Mais pour revenir chez nous, c'est un fait que jusqu'aux Lumières, la linéarité chronique de la plupart des civilisations qui s'imaginaient « grandes », à l'encontre du cyclisme des cultures « primitives », descendait vers des fonds de plus en plus bas. Dans des civilisations matériellement complexes et hiérarchiquement organisées, auprès d'un certain type de penseur ou de prophète, pointe le sentiment aigu que tout n'est pas normal dans la situation actuelle du monde en général et du côté de la condition humaine en particulier. Loin de représenter, sinon le meilleur des mondes, du moins, en gros, ce qu'il y avait de mieux à espérer, l'univers se trouvait en chute libre – depuis, justement, une chute originelle. Au niveau de généralisation où notre discours se tient pour le moment, peu important les détails et les nuances de cette cosmologie cataclysmique¹⁵, elle fait la figure suivante :



Le point de départ « + » est pensé comme la perfection de l'Être Un et représenté comme un Âge d'Or paradisiaque¹⁶; le point d'arrivée « - », c'est le présent, le point le plus bas (souvent pressenti, d'ailleurs, comme sur le point d'arriver); ce qui adviendrait après prend la forme soit d'un retour aux origines soit d'un détour vers un monde tout autre. Ce processus a pu être perçu comme éternellement récurrent. Par contre, dans l'eschatologie propre au mono-

théisme moralisateur, juif, chrétien ou musulman¹⁷, la menace d'une Fin imminente mettra définitivement fin à un état lamentable, pour marquer, plus qu'un (re)commencement décisif, une véritable Création nouvelle. Si l'Éternel Retour est foncièrement immanentiste, il y a du Transcendant dans l'air de l'Unilinéarité, à la fois à son début et à sa fin.

À partir des Lumières en Occident et surtout au cours du XIX^e siècle, cette direction fléchée s'est renversée : le Paradis, loin d'être perdu, devient un Progrès à produire. Mais sur la voie royale désormais montante vers le Réel par excellence, l'Humanité en marche n'atteindrait sa vitesse de croisière définitive qu'en faisant un ultime saut décisif à travers un ultime seuil critique terminal – sur Terre avec un Hegel ou un Marx – ou au Ciel avec le trou noir d'un Reeves¹⁸ sinon via le point Oméga d'un Teilhard de Chardin.



Selon la linéarité évolutionniste, le point de départ est perçu comme rudimentaire, primitif – qu'on pense aux représentations simiesques de Cro-Magnon et consorts faites par les archéologues, ou des Primitifs réalisées par les anthropologues du XIX^e siècle. Paradoxalement, Eux, les Anciens, identifiaient le passage du temps à un épaississement de la Culture qui éloignait l'Homme de la Nature – cette distanciation étant tantôt négativée (Rousseau et les Romantiques) tantôt positivée (Bacon et ses émules) – là où pour les Modernes, les cultures n'ont d'avenir que dans la mesure où elles se rapprochent de la Nature – la culture occidentale étant la première à se naturaliser à fond, grâce à sa raison scientifique qui cible le réel lui-même. Dans cette dernière perspective, au fur et à mesure que ça monte, tout s'améliore – du matériel à la métaphysique et passant par la morale (mais en éliminant le mystique !) ça ne cesse d'aller pour le mieux. Le sujet britannique de sa gracieuse majesté la reine Victoria n'en sortait pas mieux du seul point de vue empirique, il se savait supérieur à tous points de vue, aussi bien esthétique qu'éthique. Et, nonobstant deux guerres mondiales, Auschwitz ou Tchernobyl, il y a peu d'Occidentaux qui ne pensent

pas que l'Occident se trouve toujours à la pointe du Progrès. Et nous imaginons qu'à part quelques attardés aborigènes ou fondamentalistes fanatiques, à 99 % les peuples non développés ne rêvent que d'une chose : pouvoir satisfaire, comme nous, leurs besoins naturels ou essentiels pour s'adonner à cœur joie et en privé, à leur lubies de luxe accidentelles. Et qu'on ne vienne pas nous parler, avec un Sahlins, d'une première société d'abondance primitive : les Bushmen ne vivent pas mieux ni plus longtemps que les Néanderthals qui crevaient en moyenne à 35 ans. Si Paradis sur Terre il y a, c'est devant et pas derrière nous ! N'en déplaise à des générations qui ont pu monter des expéditions pour retrouver l'Arche de Noé ou localiser le Jardin d'Éden, nous savons que les mythes des origines méditaient maladroitement (puisque chronologiquement) sur des enjeux « essentiels » (« essence » entendue ici à la Husserl) tels que le sens de la mort et de la sexualité, le sentiment de culpabilité ou la nécessité du travail, qui ne trouveront leur réponse véritable que dans un avenir plus ou moins rapproché.

*

Mais si le futur nous paraît plus réel parce que réellement réalisable par nos propres soins, est-il pour autant foncièrement moins mythique que le passé irréel que nous reprochons à nos prédécesseurs ? Peut-on démythifier le passé, sans mystifier l'avenir ? Les sacrifices que le postmondialiste assume et voudrait imposer à tout le monde¹⁹ seront-ils plus rentables que leurs équivalents eschatologiques des mouvements religieux ? Je ne suis pas sûr que le futur qui travaille la théorie et la pratique des Modernes soit plus réaliste que le passé virtuel des Anciens. Aussi bien onto-épistémologiquement que sociohistoriquement parlant, il y a toujours un écart entre les données empiriques du moment et ce que les différents acteurs au même moment décident diversement d'en faire. S'il y a toujours un hiatus entre ce que les data suggèrent et ce que les gens décident d'en faire (les « faits » ne sont jamais tout faits, mais toujours à faire), l'essentiel reste la crédibilité de l'écartement en question. Animal culturel, l'homme ne s'est jamais laissé faire par la nature. Le civilisé, lourdement vêtu, qui rencontre son premier sauvage nu, imagine que ce dernier est complètement à poil. Mais le plus naturel des *Naturvolkern* avait toujours coupé, limé ou tatoué quelque chose de son corps. Prenez par exemple les chasseurs cueilleurs de la préhistoire et de l'histoire. Dans la Nature, soit tous les préda-

teurs, mâles ou femelles, chassent pour eux-mêmes ou en groupe, voire – comme c'est le cas pour les lions – les femelles chassent pour le plaisir des mâles. Mais dans la Culture, en principe, les hommes chassent et les femmes cueillent, selon une division du travail qui n'a rien de bien naturel. De même au XIX^e siècle les îles de l'Océanie pouvaient paraître de loin paradisiaques, mais vues et vécues de près, l'herbe paraissait nettement moins verte. Ce ne sont que quelques exemples pour rappeler une « loi » générale : tout chez l'homme est culturellement construit, même les choses les plus « naturelles ». Le donné n'est jamais pris comme tel, il est toujours compris pour plus. Mais si certaines (f)actualisations culturelles, de toute évidence empirique, épousent d'assez près les « pures » potentialités phénoménologiques, d'autres s'en éloignent au point de ne pouvoir représenter, en fin de parcours, que des fictions, susceptibles d'être poursuivies, au mieux, par le saut d'une foi aveugle (le fidéisme pacifiste d'un Karl Barth), au pire, par le suicide d'une crédulité fondamentaliste (l'intégrisme militant d'un Ben Laden). Malheureusement, cet écart de crédibilité entre les données et les faits qui transforme un assentiment raisonnable en une confiance injustifiable ne peut jamais être mesuré objectivement ou absolument. Car là où mes Wakonongo trouvent que l'épaisseur existentielle du temps expérimenté *hic et nunc* justifie leur réticence à l'égard des Fins et des Commencements majusculeux, les Hindous d'un Éliade concluent que la néantisation du temps, d'instant en instant, dans le n'être plus du passé ainsi que le non être encore des moments futurs, fait que l'histoire humaine est intrinsèquement illusoire.

Donnons encore quelques illustrations notoires de l'étendue variable de cet écart qui, petit, reste crédible, mais qui, grand, aboutit à la crédulité. Car si certaines prévisions chronologiques ne volent pas trop loin du ras des pâquerettes, d'autres s'envolent vers la stratosphère eschatologique. « La santé pour tous en l'an 2000 » – on a pu y croire un moment (du moins à l'OMS !), mais en quoi reculer l'échéance à 2050 serait-il une espérance moins désespérément eschatologique que l'espoir sectaire de voir finir le monde demain ? Quand un Changeux rétorque à un Ricoeur que depuis la naissance de la Science, il ne peut plus y avoir que du provisoirement inconnu, mais aucunement des mystères inconnaisables, en quoi diffère-t-il, foncièrement, des prophètes qui déclarent que les Temps Derniers s'achèvent sous nos yeux ²⁰ ? À la fin des années 1980, j'intervenais dans un programme du FNUAP destiné à

conscientiser des stagiaires du Sud (et de l'Afrique sub-saharienne en particulier) aux problèmes du développement, de l'environnement et de la population. Une fois par an, les autorités me laissaient poser une question d'examen. Et c'était toujours la même : «... et si tout le monde était développé ? » Les réponses concrètes ne ressemblaient à rien si ce n'est à l'Occident en plus « cool et relaxe », en plus petit et un peu moins performant ! des transports en commun plutôt que des voitures privées, des modestes dispensaires en brousse plutôt que des immenses hôpitaux en ville, des écoles pour tout le monde et surtout pour les filles, un commerce équitable et entre les mains des locaux plutôt que le business international réservé à une élite comprador... Personne pour se demander pourquoi il fallait être à tout prix automobile ou en quoi un dispensaire véhiculait moins sournoisement qu'un hôpital l'ethnomédecine ethnocidaire de l'Occidentale, destructrice des philosophies et pratiques locales du naître et de l'être bien ; personne pour questionner l'utilité d'une scolarisation à l'occidentale, ciblée sur le travail industriel, quand il n'y avait pas une seule usine à mille kilomètres à la ronde, ou enfin à s'interroger sur le bien fondé d'un commerce même équitable, mais toujours foncièrement économiste – réenchasser l'économie, plutôt que de la chasser tout court. Si je ne rêve pas de pouvoir poser la même question aux postmondialistes : « Et si tout le monde se retrouvait post développé ? », c'est que cela risquerait de tourner au cauchemar concrétisé par la victoire définitive des combats utopiques et contradictoires en cours : l'égalité absolue des sexes (y inclus le droit de tout homme et non seulement de toute femme à son bébé ?), la liberté totale des mœurs (même des pédophiles ?), la fraternité universelle (au prix d'une allocation individuelle ?) – Mai 1968 devenu l'an zéro d'une nouvelle ère millénariste ; ou encore plus concrètement : « De la bonne bouffe macrobiotique pour tous » (mais *quid* des droits des animaux à ne pas se faire manger par nous ?) ou « À bas le Village Global ! » tout le monde dans le local, fait des communes villageoises (mais *quid* des mutants marginaux intra-villageois ou des mutations inter-villageoises – peut-on survivre sur terre sinon au Ciel, sans prévoir des seuils entre des asymétries acceptables et des distanciations intolérables ?).

Ce ne sont que des exemples parmi mille du décalage qu'il peut y avoir entre des réalités chronologiques les plus empiriquement évidentes, les plus terre à terre, et les espérances eschatologiques de nos contemporains, parfois même des plus pragmatiques et posi-

tivistes en apparence. De nouveau, quand la Raison fonctionne de la même façon que la Religion, ce qui importe n'est pas de savoir si la Fin imminente de l'Humanité est d'ordre religieux ou rationnel, mais de jauger la crédibilité concrète des contenus de la chronologie en question. Que le Paradis soit derrière nous, mais de mémoire d'homme, ou devant nous, et à portée de main (de certains au moins d'entre les vivants actuels), en termes de crédibilité chronologique, c'est du pareil au même. Par définition, les choses et les causes qui sont l'évidence même pour ceux qui y croient, prennent figure de mythes aux yeux des mécréants, simples sympathisants du dehors. Le Progrès et le Développement, la Modernité et le Mondialisme – vérités pour les uns, fables pour les autres. Et s'il n'est sûr qu'il y a moyen de savoir qui, des deux, a absolument raison ou totalement tort, il est possible, par contre, de se (re)faire une idée relativement plus plausible des données empiriques en matière chronologique en tenant compte des perspectives (entre autres savantes et « primitives ») qui paraissent ne pas trop s'éloigner des apparences les plus apparentes.

*

Aux antipodes de la vision linéaire du temps, avec ses hauts et ses bas, ses *termini a quo* et *ad quem* absolus, se trouve une valorisation cyclique, tellement modeste qu'elle ne mérite même pas les majuscules choisies par Éliade pour parler d'une Cosmobiologie rythmée par un Éternel Retour²¹, caractéristique, selon lui, des Peuples Primitifs tout aussi majusculeux. Prenez mes Wakonongo de la Tanzanie profonde, dotés d'un Sens Pratique à la Bourdieu qui ne se prêtait directement à aucune Philosophie, à proprement parler, même pas Bantoue (Tempels). Agriculteurs à l'habitat dispersé, ils cultivaient sur brûlis dans un écosystème forestier, mais nettement moins lourd à encaisser que les denses forêts équatoriales. Chaque année nous défrichions²² avançant un peu tous azimuts dans la brousse environnante. Quand je suis retourné leur payer une visite éclair une quinzaine d'années après mon départ²³, la plupart d'entre mes amis se trouvaient éparpillés à droite et à gauche, parfois à une dizaine de kilomètres de l'endroit où je les avais laissés, fin 1972. À la limite, les Wakonongo, sans être les gitans noirs ou des juifs errants, étaient encore plus nomades que des « vrais » nomades avec tout ce que milieu de vie comporte comme mentalité profonde.

Au-delà des nomades de l'histoire, dont certains, forcés et contraints d'errer, ne rêvaient que de pouvoir prendre racine, il y a le nomadisme : le *perpetuum mobile* libérateur, sans *terminus a quo* ni *terminus ad quem* bien définis et désirés, ni un retour-recours en arrière, ni un pari sur l'avenir, un simple aller de l'avant, mais qui n'a rien d'un tourner en rond, tout au plus un progresser en spirale qui contourne tous les culs-de-sac, l'essentiel étant de cheminer, encore et toujours, pour éviter l'arrêt de mort qui frappe le sédentaire – même celui qui s'arrête dans le paradis postdéveloppement. L'idée que nous nous sommes fait de la Sédentarité n'est pas moins d'ordre idéal-type que le Nomadisme que nous lui opposons... en la désidéalisant ! Il n'empêche que dans l'imaginaire, il n'y a rien de moins foncièrement stabilisé, sinon statique pour ne pas dire stagnant, que le *nunc stans* de l'Éternité et/ou l'essentiellement acquis. Une fois définitivement arrivé, le sédentaire sauvé n'a pas plus de raisons de continuer à bouger à droite et à gauche sur Terre qu'au Ciel.

Sans doute un Sartre aurait qualifié le *perpetuum mobile* de notre nomadisme métaphysique, la tragédie d'« une passion inutile ». Mais mes WaKonongo, peu enclins au nombrilisme existentialiste, tout en se passionnant pour une existence nomade qui se justifiait d'elle-même, n'identifiaient pas son éventuelle inutilité intrinsèque à quelque chose de tragiquement traumatisant. En attendant Godot, pense le vrai nomade, il y a moyen de vivre heureux, au campement, avec les siens et autrement qu'échangeant des propos insensés entre clochards verbeux. Il y a donc toute la différence au monde entre le monde bien défini (mais de durée indéfinie) du nomade et l'effrayante infinité des mondes des cosmologies asiatiques. Pourquoi terrifiante ? Parce que le but de ces calculs astronomiques – 4 320 000 d'années pour un seul cycle cosmique et 311 000 milliards d'années humaines pour la vie du dieu Brahma²⁴ – n'étaient justement pas astronomiques, mais sotériologiques. Comment en effet ne pas se sauver immédiatement en faisant un saut définitif dans le néant du nirvana devant ces durées interminables ? Si le nomade partage avec tout le monde la même intentionnalité identitaire (*l'intentio intendens omnia* de Maréchal et les néothomistes ou la « volonté voulante » de Blondel), le fait que sa raison d'être roulante (son *cor inquietum* comme l'aurait dit saint Augustin) pour finir, n'aboutit, Absolument, nulle part, ne l'angoisse pas outre mesure²⁵. S'il y a une chose sur laquelle j'aimerais insister c'est que si les Wakonongo allaient toujours de l'avant avec

une confiance à toute épreuve, convaincus de pouvoir toujours en sortir vivants²⁶, leur fuite en avant n'avait rien d'une fuite hors du monde. Pour ce genre de peuple, puisqu'il n'y a qu'un seul et unique monde, celui-ci (avec, sans doute, par rapport à son milieu « terrestre » un haut – le ciel – et un bas – le sous terre) dans quel autre monde (*hic et nunc*, avant ou après) pourraient-ils se réfugier?

Des peuples transhumants tendent à poursuivre des parcours récurrents au-dedans d'un territoire bien délimité. Mais mes Wakonongo, épuisant leurs arrières, allaient tout simplement de l'avant sans savoir où exactement ils voulaient en venir et avec encore moins de souci, sentimental ou autre, pour leur lieu d'origine immédiat ou lointain²⁷. En outre, à l'encontre d'autres peuples migrants qui ne partent que pour retourner au pays ayant fait le plein lors de leur exil, si les autorités des différents groupes qui formaient les Wakonongo pouvaient me dire²⁸ d'où leurs ancêtres s'étaient mis en route un ou deux siècles auparavant, ils ne manifestaient pas la moindre nostalgie ni envie de visiter leur foyer ancestral et encore moins d'y reprendre résidence à demeure.

Tout juste comme il serait équivoque de dire que les Wakonongo exploraient l'espace, car ils n'étaient à la recherche de rien en particulier, il serait ambigu d'affirmer qu'ils avançaient dans le temps, car ils n'attendaient aucun apport inédit de l'avenir. Ni attachés aveuglément au passé, ni tendus frénétiquement vers le futur, ils vivaient, pour l'essentiel, dans le présent – non pas par nécessité vitale, mais par un choix culturel. Dans le présent, et pas dans l'immédiat : le temps vécu des Wakonongo n'était pas totalement achrone ni monochrome. Les rythmes de leur vie étaient plus variés, plus marqués en temps forts et en moments creux que chez des peuples pour qui « il n'y a plus de saisons » et chez qui « le temps étant de l'argent » perdre une seconde, c'est perdre des sous. Ils vivaient d'année en année et non seulement de jour en jour. Et si le temps passait, les temps ne se ressemblaient pas ni ne revenaient pas pour autant à l'identique : des événements cosmiques tels que des éclipses ou des tremblements de terre, des hapax historiques comme une famine mémorable ou une victoire sur les voisins, jalonnaient leur passé – mais sans baliser outre mesure leur avenir. L'interaction avec la nature et la succession des générations (expérimentées de beaucoup plus près que chez nous) rendait le passage du temps mouvementé et émouvant. Il y avait littéralement des saisons mortes où les gens, fragilisés par la soudure et la sécheresse, pouvaient

succomber « en pagaille ». Mais ces temps morts étaient compensés par des périodes nettement plus fastes et festives. D'autre part, comme n'importe quel autre peuple, les Wakonongo avaient affaire aux phénomènes de la naissance et du décès. Mais chez eux, l'entrée dans et la sortie de la vie avaient lieu dans le temps et pas hors du temps. Peut-être parce que, en vrais nomades, ils ne revenaient jamais à leur point de départ, les Wakonongo tenaient moins explicitement que d'autres à la réincarnation²⁹. Le retour éternel du même a surtout un sens pour ceux qui restent sempiternellement sur place, pour ceux qui gèrent consciencieusement et en continu, un *numerus clausus* de principes vitaux, dont certains visiblement en vie et d'autres en attente de les remplacer. Néanmoins les « morts » chez les Wakonongo partaient un moment au village des ancêtres avant qu'on ne les fasse revenir à domicile pour les avoir à portée de main (comme les pénates romains) ou avant qu'ils ne reviennent d'eux mêmes, sous une forme ou autre, chez les « nouveaux » nés. Mais tout ça dans un seul et même monde, rythmé par un temps continu et cyclique. Nulle place ou trace dans ce genre d'espace-temps d'une apparition, *ab ovo, ex abrupto* voire *ex nihilo*, avec, *in fine*, une disparition à tout jamais du, sinon dans le décor.

Il faut avoir vécu chez des gens comme les Wakonongo pour se rendre compte de l'excentricité exceptionnelle de nos idées, d'un côté, du nouveau-né comme d'une créature intrinsèquement inédite (même en dehors de tout acte de foi catholique et aveugle dans une implantation divine dès la conception, d'une âme aussi immatérielle qu'immortelle), et, de l'autre, du mort comme sorti tout aussi définitivement du temps universel. Il faut avoir cheminé un temps avec ce type de culture pour assumer, non pas l'irréalité de notre temps moderne, mais sa relativité. Et nous n'avons pas encore fait allusion à la ligne de partage qui sépare radicalement en amont notre chronologie de la leur. Car jusqu'ici, on pourrait être tenté de penser qu'après tout, en pratique, nous ne vivons pas le temps de manière vraiment tout autre que les Wakonongo. Nous aussi, nous vivons au jour le jour et ce n'est pas tous les jours que nous nous référons au Passé (lointain) ou au Futur (immédiat). Et pourtant c'est justement ces horizons-là qui, non seulement in-forment à fond nos quotidiens, mais nous opposent profondément au plafond paradigmatique qui clôture l'espace-temps konongo. Notre (pré)programmation culturelle nous fait poser les questions du Commencement et de la Fin de manière tellement obvie et obliga-

toire que nous n'imaginons pas qu'il puisse y avoir des peuples, à moins d'être vraiment primitifs, qui ne se les soient demandé au moins en gros, comme nous. Et pourtant, en se renseignant auprès des experts, il faut bien se résigner à l'évidence ethnographique. Il y a des cultures et même un continent tout entier, celui de l'Afrique, qui ont peu ou pas de mythes de création, à proprement parler, et qui, s'agissant d'enjeux eschatologiques, n'en ont pas du tout. À cet égard donc, les Wakonongo ne sont pas l'exception qui confirmerait la règle. Si règle générale il y a, ce serait bien celle d'une asymétrie qui fait que la présence d'une chose implique l'absence d'autre chose. Le manque d'intérêt manifeste pour le Début et la Fin répond à un investissement dans l'Immédiat. Mais cette rentabilisation du présent ne résulte pas d'un « *struggle for life* » qui ne laisserait aucun répit pour la réflexion à fond. Les questions de survie matérielle étant relativement vite et bien résolues, les Wakonongo avaient et prenaient tout le temps au monde pour échanger entre eux des choses sérieuses. Mais si ces choses-là étaient surtout d'ordre social (diachronique – telle que l'origine de la chefferie – ou synchronique – par exemple une recrudescence de sorcellerie) et pas purement spéculatif, c'est peut-être parce qu'ils trouvaient les questions que nous prenons très au sérieux, fondamentalement insolubles et donc foncièrement oiseuses. N'est pas le plus sage celui qui spéculé le plus !

Que ce soit philosophiquement ou pratiquement, on ne peut pas tout avoir au même moment. Seuls ceux qui ne se situent pas provisoirement, avec Milton, au sein de la tradition abrahamique, quelque part entre un « *Paradise Lost* » et un « *Paradise Refound* », peuvent profiter pleinement d'un présent perdurable. Les civilisations qui cheminent entre un « ne plus » (qu'il ait été merveilleux ou minable, peu importe) et un « pas encore » (qu'il soit projeté comme indéfiniment mieux ou carrément tout autre, de nouveau, peu importe) ont du mal à s'engager entièrement, sans arrière pensée ou pensée prospective, dans l'épaisseur de l'immédiat. Les jeunes et moins jeunes qu'on croise désormais en permanence et en pagaille, accrochés à leur GSM, sont symptomatiques à mes yeux de cette incapacité du Blanc de vivre à fond le présent en compagnie de ses contemporains, toujours pressé, comme il est, à ne pas perdre son temps et stressé par ce qu'il a encore à faire. Distrayant, cet être ailleurs que là où on se trouve à présent n'est-il pas aussi parfois une distraction pascalienne ?

En effet qui vit en transit permanent peut paraître à celui qui ne

le suit pas, transi entre le pire d'un passé encore présent et le mieux d'un avenir à faire venir dès à présent. Là où les Wakonongo avaient pu vivre en famille selon un modèle qu'ils imaginaient immuable, intemporel, les (post)Modernes savent que leur vie de famille est moribonde, mais ne sachant pas si ou comment elle pourrait se métamorphoser, s'embarlificotent dans des prévisions utopistes qui hypothèquent la joie de vivre au présent. Les Saducéens, bon vivants de l'immédiateté, avaient déjà posé une colle au plus millénariste des messies : « Qui des sept frères, morts successivement, mais ayant eu la même femme, l'aura pour épouse lors de la résurrection ? » Jésus rétorque qu'à la résurrection on ne prendra ni femme ni mari parce qu'on vivra alors « comme des anges dans le ciel » (Mt. 22.30). Pour saint Augustin, si Adam et Ève, avant la Chute, avaient pu s'unir dans la chair il était hors de question qu'ils y aient pris du plaisir. À sensiblement la même question, un représentant de l'idéologie la plus eschatologique des temps modernes, le marxisme, répond de quasiment la même manière : la Révolution Finale comportera « un dépassement radical de la sexualité » mettant fin ainsi « à l'errance érotique »³⁰ – rien que des camarades, frères et sœurs dans la communauté communiste des derniers jours.

De nouveau, à un certain niveau d'analyse, Religion ou Raison : même combat ! Car, que ce soit chez les croyants anciens ou les mécréants (post)modernes, la Fin reprend le Début sous forme d'une réconciliation universelle – les différentes cultures unies, pour l'essentiel, en une Culture Globale (celle de la globalisation ou de la postglobalisation c'est du pareil au même quand ce qui compte c'est l'Un (re)trouv³¹) et cette Culture Planétaire parfaitement harmonisée avec la Nature elle-même. Cette vision que partageraient aussi bien les mondialistes que les postmondialistes, en fin de compte ne peut que trouver une différenciation permanente et profonde, désastreuse. N'en déplaise à Nicolas de Cuse, les contraires ne peuvent pas coïncider indéfiniment. Soit on les réconcilie, soit on élimine l'un en faveur de l'autre. Or, s'il y a une chose que les Primitifs trouvent heureuse, c'est la « faute » primitive qui a abouti aux divisions insurmontables qui définissent le cycle cosmobiologique. Si déjà un saint aussi apocalyptique qu'un Augustin pouvait parler de la Chute biblique comme d'une *felix culpa*, *a fortiori*, les sages à la pensée sauvage ont-ils pu positiver, en dehors de toute idée du péché, originel ou actuel, une certaine absolutisation de l'altérité et donc une primordialisation certaine de la dualité³². Le Péché Originel de la Genèse fait figure d'une (re)connaissance

de la différence, de l'émergence de l'autre, indissociable de, mais irréductible à soi. Androgyne au départ, l'Homme se reconnaît différemment sexué en Adam et Ève face à un Dieu reconnu comme le Différent par excellence. Mais on vient de voir que le manichéisme militant du messianisme millénariste espère voir l'Homme récupérer au Ciel, à la Fin des Temps, son asexualité originelle et sa communion primordiale avec Dieu. La tradition primitive, par contre, a toujours trouvé que la proximité initiale du Ciel et de la Terre n'était ni dans l'intérêt de Dieu³³ et encore moins conductible à une identité adulte des terriens. Les choses vont mal pour le commun des mortels quand le Ciel, sans crier gare, leur tombe dessus de nouveau – d'où le caractère apotropaïque des sacrifices primitifs, qui sont destinés à remettre le Sacré à sa place, très haut, loin des hommes. Ce pilier du paradigme primitif, portant sur une pluralité permanente et positive, manque foncièrement tant au Projet de la Modernité qu'au Projet de la Postmodernité³⁴. Ne cherchent pas à retourner en deçà – le *regressus ad uterum* individuel et/ou le retour collectif au Ça tout court – ni à (re)partir sur le champ vers un Au-Delà – non pas la fuite éperdue en avant, mais l'accession, imminente sinon immédiate, à l'Après de tous les après – le Primitif (de mes rêves ? mais il est permis de rêver !) prend son temps à passer en permanence par l'état actuel des choses, dans un éternel entre deux, consacrant ainsi aussi bien le caractère indépassable de notre finitude que son dynamisme indéfini.

Certes, en agissant ainsi, le Primitif canonise les différences acquises et ne pense guère au processus de leur acquisition ou à la possibilité qu'il pourrait les perdre en faveur d'autres. Il n'empêche que la chronologie primitive et l'ontologie qu'elle comporte, donne à penser. D'abord, cette chronologie ne donne pas trop à penser, dans la mesure elle ne s'éloigne pas trop ni à toute vitesse de cette impression originaire d'un temps vécu et renouvelé de moment en moment, si cher à un Husserl ou un Heidegger. En temps normaux, le nomade se passe de mirage mirobolant et surtout de châteaux en Espagne. Ensuite, parce qu'elle ne pense jamais l'un sans l'autre et jamais l'un ou l'autre tout seul. Les deux à la fois et indéfiniment – là où pour beaucoup d'entre nous la dualité dialectique doit, un jour ou l'autre, prendre définitivement fin. Pour ces esprits-là, l'Esprit de l'Histoire, pas plus que l'Esprit Saint, ne tolérera-t-il pas une succession incessante de bifurcations chaotiques qui n'ont rien d'une régularité fractale³⁵. Si nous ne savions pas nous contenter du spectacle d'une cosmogénèse quittant la scène avec aussi peu

d'éclat qu'un pétard mouillé, si nous exigeons en finale, le feu d'artifice d'un « Big Crunch » comme pendant de l'exorde explosif du « Big Bang », *a fortiori*, s'agissant de l'anthropogenèse, comment pourrions-nous envisager avec équanimité une aventure humaine qui n'en finirait pas d'en finir ou, pire encore, qui sortirait en queue de poisson ? Impossible pour nous d'imaginer que le postmondialisme, tant espéré et activé, ne soit qu'une brève étape sur un chemin qui, non seulement ne monte pas, mais qui ne mène nulle part. Plus difficile encore d'accepter qu'un postmondialisme réussi ne serait pas automatiquement contesté à son tour par les nostalgiques du mondialisme et les militants pour un post postmondialisme. Si les José Bové et les François Houtart gagnent, ce sont les Bill Gates et les G.W. Bush qui vont se retrouver en marge. Porto Alegre capitale du postmondialisme reléguant Davos au statut, sinon d'une favela, au moins de celui d'un ghetto de luxe.

Car un certain postmondialisme n'est pas seulement un monde meilleur, mais le commencement du meilleur des mondes. Et comme avec le développement, c'est quand on demande aux gens d'être concrets, qu'on voit que le concret cristallise non pas la seule possibilité plausible, mais seulement une des possibilités imaginables du flux permanent. Nous l'avons vu : dès qu'on descend un cran plus bas et qu'on quitte le niveau des insaisissables valeurs (pour ne pas dire velléités) de l'ordre du Bonheur, de la Liberté et de la Fraternité, du Progrès moral plutôt que matériel, on est souvent confronté à quelque chose qui ressemble fort à un campement New Age ou un Larzac globalisé : « On bouffera bio et on baisera relaxe » pour reprendre l'accusation lancée par des bien pensants à la tête des mutants marginaux depuis au moins l'âge des catacombes³⁶ !

Je ne prêche pas pour un historicisme désespérément pessimiste, défaitiste, genre nihilisme nietzschéen, pour remplacer l'optimiste béat d'un postmondialisme messianico-millénariste. Il doit y avoir moyen ou lieu pour une vision d'entre les deux, plus primitive et donc plus réaliste que l'interface immédiate et instantanée entre le pré et le postdéveloppement. Car il n'y a pas de raison, jusqu'à preuve manifeste du contraire, de croire que l'homme postmondialisé sera moins capable du pire que son prédécesseur mondialisé. L'Homme Nouveau peut-il être moins un mirage que l'Homme Ancien ne fut une chimère ?

« *Quid hoc ad rem nostram* sinon *ad aeternitatem*? Nous les Militants, nous ne sommes ni des Primitifs perdus en marge d'un monde en (dé)route et à l'aube d'un avenir incertain, ni des Académiques aux calculs savants, abscons et peut être même, après tout, (très) aléatoires. Il y a urgence en la matière. Le monde est non seulement en marche, mais livré aux lois d'un marché de dupes. Cesser tout combat à cause des projections scientifiques ou des pensées sauvages serait aussi inconscient que criminel. Car ce serait laisser le champ libre à un libéralisme capable, en un clin d'œil, d'abêtir l'humanité et d'abîmer le monde à tout jamais. »

L'Intellectuel³⁷ ne peut qu'être impressionné par l'inquiétude du Militant confronté à des (prétendues?) vérités (potentiellement) démissionnantes. Dans un premier temps³⁸, par pure sympathie, à l'instar d'un médecin face à un mourant ou fou qui s'ignore, il pourrait même être tenté de démissionner lui-même en taisant ce qu'il croit pouvoir savoir et devoir faire savoir. Mais s'il finit par oser prendre publiquement sa parole, n'est-ce pas pour s'affirmer sentencieusement « plus ami de la vérité que de Platon »? Car il est convaincu que le militantisme, aussi bien *ad intra* qu'*ad extra*, a tout intérêt, en définitive, à tenir compte des vérités d'autrui – qu'il soit savant ou sauvage. « Relativiser » ne signifie pas « réduire à néant », mais mettre un (en) soi en (r)apport avec autre que lui.

Certes, par définition, tant psychologique que sociologique, il paraît impossible qu'un Militant puisse militer à fond en reconnaissant que la cause pour laquelle il est prêt à souffrir le martyre n'est ni absolument juste (et donc pas totalement innocente) ni, une fois gagnée, promise à l'éternité. L'éphémère n'a jamais pu enthousiasmer grand monde. Sans le garanti absolu d'une entrée immédiate dans une Jérusalem céleste ou Paradis éternel, les croisés kamikazes et autres moudjahidin suicidaires se compteraient sur les doigts d'une main. Mais il suffit de penser au phénomène militaire plus classique qui constitue le sens littéral de la métaphore militante, pour se rendre compte que le militantisme comporte sa chronologie à l'exclusion logique de toute autre. Si le militaire professionnel et encore plus le mercenaire ne peuvent guère espérer la fin définitive de la Guerre, tant le simple soldat que le leader politique rêvent d'une Paix Éternelle. Les poilus écœurés, survivants des carnages insensés de 14-18, retournaient dans leurs foyers avec la conviction que la Première Guerre mondiale devait être aussi la Dernière. « Plus jamais ça! » Un Teilhard de Chardin, qui avait fait les tranchées de cette guerre en brancardier, en parlait

dans ses lettres comme des douleurs de l'enfantement d'une Nouvelle Humanité, qui serait animée par « l'Esprit de la Découverte (qui aurait absorbé) toute la force vive contenue dans l'Esprit de la Guerre »³⁹. Rien de plus massacrant que le militantisme mystique ! Un Saddam Hussein de nos jours n'a-t-il pas pu parler de la Mère de toutes les guerres ?

On comprend donc bien, d'un côté, qu'il est subjectivement difficile de risquer sa vie dans une bataille sans croire que la victoire définitive est à portée de main, et, de l'autre qu'il est objectivement encore plus difficile d'engager beaucoup de monde dans un mouvement sans espoir de voir lever demain l'aube d'un monde définitivement meilleur. N'est-ce pas aussi en grande partie le problème de la responsabilisation de la génération présente pour les générations à venir ? Même les moralistes les plus moralisateurs se résignent à voir la solidarité intergénérationnelle diminuer en qualité et en quantité de manière exponentielle à partir « des enfants de mes enfants »⁴⁰. Si Le Monde refait après la défaite du développement n'est, en fait, qu'un monde qui sera à refaire un jour, sinon aussitôt, alors pourquoi s'exciter⁴¹ ? L'enthousiasme soutenu, l'engagement eschatologique ne vont pas de pair avec un refaire permanent. Comment proclamer impérieusement que le postmondialisme ne peut impérativement pas être postposé quand, loin d'être l'Après de tous les après, il n'est qu'un après parmi d'autres, et ça jusqu'à l'épuisement du sujet ?

Le problème de l'activation de l'énergie humaine est sérieux et sa complexité mérite qu'on lui accorde plus d'attention qu'il n'est possible ici. Mais il pourrait devenir plus grave encore si on n'invoquait que l'urgence. Car une série d'effets pervers guette la précipitation militante. Ils ont pour nom : 1) le manichéisme, 2) le monolithisme, 3) le millénarisme et le messianisme⁴². Ad 1 : Tactiquement il peut être payant de diviser le monde en deux camps, divinisant le premier et diabolisant le second. « Que meure le mauvais roi et que vive le bon peuple ! » Mais (mal)heureusement, le peuple ayant d'autres chats à fouetter, ce qui retourne en vie c'est le pouvoir – sacré ou profane, à un certain niveau d'analyse, c'est du pareil au même. Et ce qui manque souvent au postmondialisme c'est une réflexion à fond sur le pouvoir⁴³. Et le meilleur des pouvoirs résultant des compromis historiques, à plus ou moins long terme des contacts avec un adversaire qui a tenu dur, semble devoir s'imposer. Ad 2 : Pour le moment, mouvante et polyvalente, si jamais elle devait gagner, comment éviter que la Pensée postmon-

dialiste ne devienne, au mieux, aussi Unique que la Pensée Inique qu'elle aurait remplacée ? Qui change d'échelle change d'essence : pour le moment le Projet post mondialiste est fait d'une telle multiplicité de projets locaux qu'on hésite à les regrouper dans un champ global et homogène. Mais si à son tour cette pléthore d'intentionnalités se retrouvait mondialisée, pourrait-elle continuer à foisonner tous azimuts ? Ad 3 : Enfin et surtout, c'est le singulier synchronique du postmondialisme, la conviction que bientôt ça ne bougera plus ou ne bougera que dans la bonne direction, qui fait le plus problème. À moins que maintenant, et pour la première (et la dernière) fois dans l'histoire humaine, ça y soit, effectivement, pour de bon : le peuple élu par le Destin vit ses dernières divagations, ses ultimes errements économiques, dans le désert du développement, avant d'entrer dans la Terre Promise sous la houlette de ses messies qui, à l'encontre du pauvre Moïse, mort au mauvais, pénultième moment, goûteront du lait et du miel qui couleront à flot et gratuitement, pour des années sans fin⁴⁴.

Paradoxalement, le postdéveloppementiste qui prévoit, avec une redoutable lucidité, la fin d'un monde, se montre tout aussi imprévoyant quant au management des mondes à venir que le plus insouciant des Primitifs face à des lendemains incertains. Mais pour finir, ni l'un ni l'autre n'ont tort. Que faut-il prévoir, en Primitif, quand le *semper idem* et le *ne varietur* ramèneront idéalement identiquement le même ? Que peut-on prévoir, en Postmoderne, quand, au-delà de l'immédiat, il y aura toujours quelque chose de radicalement neuf sous le soleil ? D'où, si on me permet, en fin de parcours, de prêcher pour ma chapelle, la sagesse chronologique la plus sage n'est-elle pas à réinventer du côté nomade ? Et si la primitivité de « mes » Wakonongo ne vous ont pas convaincus, vous les Postmodernes, qu'il est possible de survivre en nomadisant à l'ancienne, Camus est là pour (re)dire haut et fort qu'une existence sans fin ni Fin est non seulement possible, mais passionnante. Simple, sincère, solidaire, l'Homme Révolté, le saint laïque, face aussi bien « à la tendre indifférence du monde » qu'aux récurrentes pestilences humaines, survit dignement au jour le jour sans attendre quoi que ce soit de son dernier jour et encore moins d'un Dernier Jour tout court.

1. Le singulier faisant écho à une intentionnalité unique qui unit tous les contra autour d'un Projet fédérateur au cœur de la diversité parfois contradictoire de leurs projets précis : « Ça ne peut pas continuer comme ça, il faut que ça

change pour le mieux. ». Le problème de fond étant le saisissable d'un projet réalisé versus l'insaisissable des projets purement projetés. Qui, dans le bassin méditerranéen, par exemple, aurait parié vers l'an 100 que, parmi la multitude de mouvements sectaires du moment, celui du Nazaréen terminerait des siècles plus tard au Vatican, resplendissant en bonne et due forme ecclésiale ? Il est difficile, comme disaient un Teilhard de Chardin ou un Morin, de savoir d'avance laquelle des myriades de formes vitales, mais faibles, émergeant en marge des forces vives évolutivement établies, finira, néanmoins, parmi les plus forts demain. Ainsi la mondialisation n'a beau représenter que l'actualisation hégémonique (mais aléatoire) d'une pléthore de potentialités (qu'on pourrait regrouper sous l'étiquette « globalisation » – les télécommunications, par exemple, pouvant servir, en principe, à tout autre chose que le profit personnel à quoi elles se trouvent actuellement inféodées) elle a l'avantage d'être une réalisation bien « réelle » là où ses alternatives, tout en pouvant paraître plus vertueuses, restent pour le moment purement virtuelles. C'est pourquoi le postmondialisme n'a ni le même gabarit onto-épistémologique ni le même statut sociohistorique que la mondialisation : cette dernière est singulière et actualisée, le premier est pluriel et encore potentiel.

2. Au risque d'énervier les puristes, sociologie oblige, je me servirai souvent des majuscules pour désigner non pas l'essentiel, mais l'accidentel que représente un idéal-type. L'idéal-type pourrait reprendre à son compte la mise en garde qui clôture les récits réalistes : une forte ressemblance entre les héros de ce film ou roman et des individus existants serait une (mal)heureuse coïncidence. Aucun acteur vivant ne se reconnaîtra tel quel dans mon « Moderne » ou mon « Primitif » qui ne sont que des extractions sélectives opérées (en fonction des causes que je compte défendre ici) à partir d'épaisseurs empiriques en soi incompressibles. Il n'empêche que ces concepts ne sont pas tout à fait caricaturaux dans la mesure où certains personnages ou positionnements existants s'en rapprochent d'assez près. De toute façon, pour le nominaliste (que je suis), dès qu'il dépasse le singulier du nom propre, le moi concret s'éloigne toujours davantage de l'existentiel vers des généralisations qui n'ont que des apparences trompeuses de l'essentiel : Pierre est Pierre et Paul est Paul et ils ne peuvent être dits des « hommes » que par l'artifice d'une abstraction – « la nature humaine » – qui est le résultat d'une convention culturelle et nullement d'une quelconque identité intrinsèque. D'où aussi notre recours au « post mondialisme » qui indique un état définitif, là où une postmondialisation en tant qu'indiquant un processus permanent serait nettement moins hypothétique.

3. Les mille ans du millénarisme sont tous aussi symboliques d'une totalité que les quarante jours et les quarante nuits du Déluge. Que les millénaristes d'aujourd'hui prévoient une durée indéfiniment plus longue et plus dynamique ne change rien au fait fondamental que le Monde meilleur qui est pour Demain ne fera que s'améliorer dans la direction indiquée initialement : toujours plus de Justice et de Paix, toujours davantage de savoir scientifique et de maîtrise technologique.

4. Bien qu'appartenant à un Institut d'Études des Pays en Développement, son antidéveloppementisme notoire l'a assez logiquement exclu de toute mention sur le dépliant vantant les mérites du dit Institut.

5. Au point qu'incapable de comprendre les arguments du texte original des 3 savants en question (Chaline, J. L. Nortale et P. Grou. *Comptes rendus de l'Académie des Sciences* (section « Sciences de la Terre et des Planètes », 15 juin 1999), j'ai dû me contenter du résumé qu'en a fait *Eurêka* n° 47, septembre 1999, pp.46-57.

6. Voir, à ce sujet, à la fois la contribution de R. Pannikar « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental » et la mienne « De l'absolument relatif au relativement absolu » in La revue du *MAUSS*, 13, 1999 (et éventuellement mon article « De la déclaration définitive à la discussion décisive des droits de l'homme » in *Annales d'Études Européennes*, (université Catholique de Louvain) 2000, pp. 47-67).

7. Je m'appuie sur le chapitre VI « Paradis et Utopie : Géographie Mythique et Eschatologie » de M. Éliade, in *La Nostalgie des origines*, Paris, Gallimard, 1971 – aux références de la note 1 p. 179 sur les mouvements millénaristes on pourrait ajouter C. Hill, *The World Turned Upside Down : Radical Ideas During the English Revolution*, London, Penguin, 1975 ainsi que G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana : secoli XI-XIV*, Firenze, Sansoni, 1971, T. Manteuffel, *Nascità dell'eresia : gli adepti della povertà volontaria nel medioevo*, Firenze, Sansoni, 1975 (traduit du polonais) et D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1967 (pour ne pas parler des dizaines de volumes de la collection Heresies of the Early Christian and Medieval Era, New York, MS Press ou la bibliographie – d'ordre plutôt anthropologique et africanistique – reproduite dans mon « Explorations in Ecumenical Topography », *Pro Mundi Vita*, March 1979 – on ne peut pas travailler en ou sur l'Afrique sans être confronté à la question des nouveaux mouvements religieux souvent à caractère messianico ou mahdistico-millénariste).

8. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1997.

9. Nous tirons nos chiffres cosmologiques de l'ouvrage de J. Demaret et D. Lambert, *Le Principe anthropique : L'Homme est-il le centre de l'Univers ?* Paris, Armand Colin, 1994. Paradoxalement les dates anthropogénétiques sont plus difficile à donner non pas tant au vu de la ténuité des traces paléanthropologiques qu'à cause de la définition même de la prétendue nature humaine. Mais même les spécialistes qui, au lieu de préférer une définition dynamique du phénomène en termes d'un processus d'homínisation permanente, penchent encore pour une notion essentialiste de l'homme (se créant ainsi un tas de vrais faux problèmes comme l'instant fatidique où un pongidé préhistorique reçoit une âme proprement humaine), même ces spécialistes pensent désormais que l'Homme véritable fait sa première apparition vers 30 000 A.P. (avant le présent) au moment où l'expression figurée ou symbolique commence, tout d'un coup, à figurer sur des parois rupestres.

10. Aux noms cités dans « Galilée, mort ou vivant ? La fin de la science ? » *La Revue Nouvelle*, 1997, 9, pp.58-73, ajouter celui de G.S. Stent, *Paradoxes of Progress*, San Francisco, W.H. Freeman & Co, 1978.

11. Cette phrase peut heurter des oreilles non seulement pies, mais profanes – ne sommes-nous pas, nous les (post)modernes devenus profondément tolérants ? Et pourtant... même le chrétien le plus œcuménique rêve d'une Église

vraiment catholique, embrassant l'humanité tout entière; même le musulman le plus irénique projette le rassemblement de tout le monde dans une seule et unique Umma régie par la Charia divine; quant aux esprits raisonnables (pour ne pas dire rationalistes) : les superstitions sauvages et les fondamentalismes farfelus qui contredisent les lois scientifiques ainsi que des mœurs inciviques, étant intrinsèquement indignes de la nature humaine, n'auront plus droit de cité dans le Village planétaire de demain. La modernité a beau être critique (Touraine) elle n'est pas kamikaze ! C'est dire qu'il y a un fond (souvent vite atteint !) d'intransigeance inquisitoriale dans n'importe quel militantisme manichéen – aux Grands Inquisiteurs, Sprengler et Kramer, martelant les maléfices des non-Catholiques, répondent les malédictions des Grands Intellectuels, Sokal et Bricmont, contre les faussetés des non-scientifiques.

12. En 1985 à Dakar j'ai entendu René Dumont (qui venait de refuser un poste à la Banque Mondiale) déclarer que s'il y avait encore des voitures privées en l'an 2000, il n'y aurait plus de monde du tout, et en Belgique, à la même époque, j'ai connu un des premiers écologistes du pays, rageusement tout aussi eschatologique que Dumont, mais qui, devenu parlementaire, passe désormais son temps à négocier des petits pourcentages de diminution de la pollution automobile. Si je cite ces cas, c'est pour suggérer que la chrono-logique est aussi une question de localisation sociologique. Saint Paul, leader charismatique d'un mouvement aussi marginal et sectaire que nos Témoins de Jéhovah et autres Mormons, pouvait encore se permettre le luxe de croire à une fin imminente du monde, mais cela n'est plus possible pour un Jean-Paul II qui, chef d'une entreprise ecclésiale, doit penser à des choses qui prennent du temps – comme ravalier la façade de sa basilique pour une année de Jubilé (et en cimenter la porte pour le prochain quart de siècle) ou remplacer son papamobile. Promu Président, José Bové deviendrait, par la force du lieu, moins cataclysmique et « cassant » !

13. Voir aux mondes construits par d'autres espèces vivantes.

14. Il est vrai que des exégètes (post)modernes parlent d'un esprit eschatologique au-delà de sa lettre : le Règne de Dieu étant déjà réalisé, pour l'essentiel, il ne représente pas l'étape finale d'un parcours temporel ni même une utopie éternelle. Mais en subtilisant le temps matériel, ce genre de subtilité spirituelle ne risque-t-elle pas de faire fi de la foi – au moins du charbonnier !

15. Elle peut, par exemple, affecter le Tout et pas uniquement la partie humaine, elle peut être inéluctable ou, au contraire, résulter d'une faute morale.

16. Notons tout de suite que, d'un point de vue strictement disciplinaire, l'état initial de l'humanité décrit par le mythe-type, tout en pouvant satisfaire gracieusement (car « Dieu » donnait le nécessaire) à des besoins encore élémentaires, n'avait rien du Club Med avant la lettre associé depuis par une certaine tradition chrétienne – d'ailleurs non biblique, mais gréco-latine – avec le Paradis terrestre. Selon une hypothèse encore plus disciplinaire, ce mythe articulerait le passage d'un mode de (re)production à base de la chasse-cueillette vers la culture agraire et sédentaire où, effectivement, des bienfaits accrus devaient être gagnés à la sueur de son front (et d'autres coûts cachés) plutôt que d'être simplement reçu et gratuitement, en quantités tout juste suffisantes, de la part

d'une Nature, certes prodigue, mais, par le fait même, (res)sentie comme un peu trop paternalistico-puérilisante.

17. Et à ses versions profanes – spirituelle chez un Hegel, matérialiste chez un Marx, optimiste chez un Spencer, pessimiste chez un Schopenhauer. La conviction qu'avec le passage du temps, les choses se révèlent et se réalisent toujours d'avantage, le sentiment que l'Histoire a Un Sens (une direction immanente dont le dénouement est imminent) est non seulement profondément judéo-chrétien, mais fait partie intégrante d'une certaine occidentalisation du monde. Cela ne veut pas dire que le mouvement pour un monde meilleur n'a pas de sens, mais seulement qu'il ne peut avoir que son sens et que ce sens n'est pas tombé du ciel, mais a germé en terre chrétienne. En divinisant le devenir (et comment ne pas le faire quand le Sens du Tout est aussi le salut des parties ?) toute téléologie est une théologie qui s'ignore – ce n'est pas pour rien que le penser nomade (que nous développerons *in fine* et qui est aux antipodes aussi bien de la mondialisation que de la postmondialisation), répondant à l'Infini, fait figure de pensée athée.

18. Lors d'un colloque sur le temps à l'université Catholique de Louvain, à une demande que je lui avais adressée, Hubert Reeves opinait qu'une certaine immortalité pourrait être obtenue en passant par un trou noir. De toute façon, de la même manière que les dinosaures survivent dans nos oiseaux, il n'est pas impossible que les derniers humains, devenus des surhommes, passent dans du transhumain. En spéculant ainsi, mon propos n'est pas d'ouvrir des perspectives, mais de suggérer que l'ultime horizon de notre avenir à nous tous, dépasse, et de loin, le problème d'un développement durable.

19. Les écologistes d'obédience démocratique ont appris à prendre leurs distances par rapport aux tendances totalitaires (sinon éco-terroristes) de certains « Deep Ecologists » – du genre Hans Jonas. Les mouvements radicaux en faveur des droits des animaux montrent l'impossibilité de distinguer objectivement entre une violence justifiée et une violence gratuite. A priori il serait miraculeux que le postmondialisme plane innocemment au-dessus des enjeux du même genre. Si des casseurs professionnels ou (socio)pathologiques ont l'habitude de se mêler à tout mouvement contestataire, les radicaux révolutionnaires se montraient tout aussi candides que les réformistes doux rêveurs en invoquant la trop commode distinction aristotélicienne entre une essence foncièrement saine en dépit de quelques dérapages *accidentels* – comme l'Inquisition espagnole (re)présentée désormais comme un regrettable accident de parcours là où, sociologiquement parlant, elle n'est que le cas limite de cette intolérance instituée faisant partie intégrante de toute institution totalitaire, ou comme les excès de Gênes trop facilement mis sur le dos de seuls durs par des anti-mondialistes purs. Sociologiquement parlant, cette tentation de séparer les brebis des boucs dès à présent serait plus forte en marge sectaire qu'en milieu ecclésial : globalement l'Église s'est montrée plus tolérante envers ses déviationnistes que la plupart des sectes trop enclines aux excommunications réciproques en vue de maintenir intacte la pureté intentionnelle.

20. « La démarche de la science n'a pas de limites... il n'y pas d'inconnaisable, mais seulement de l'inconnu » J-P. Changeux et P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 270 et 198.

21. *Le Mythe de l'éternel retour : archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949.
22. Le pluriel, non pas de majesté observatrice, mais de participation matérielle : en effet quelques années durant j'ai partagé avec eux leur mode de production (sinon de reproduction!), cultivant du maïs, chassant du gibier et cueillant du miel comme tous les jeunes mâles Konongo de mon âge.
23. À vrai dire précipité – les gens d'un village socialiste ou *ujamaa*, rival de celui que j'avais cofondé autour d'un projet de développement rizicole à base d'un motoculteur chinois, m'avaient accusé d'avoir téléguidé sur eux, par sorcellerie, des tas de serpents venimeux.
24. M. Eliade, *Images et Symboles*, Paris, Gallimard, 1952 p. 84 – les 4 000 ans d'un Usher ne représentent évidemment que trois rien matériellement parlant devant la démesure de l'Inde – mais moralement parlant la différence est minime : la vie sur terre ne vaut rien à l'égard de l'Éternité.
25. Sur ce nomadisme au cœur du mode de production et de reproduction nomade voir les références dans mon « On ne bouge plus ! Une méditation d'anthropologue sur la mobilité humaine » dans le numéro que *Spiritus* a consacré aux « Migrants et migrations » juin 2001, pp.165-177 et surtout l'essai de Maffesoli, *Du nomadisme : vagabondages initiatiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997.
26. J'ai essayé de me faire une raison anthropologique de cette mentalité débrouillardes – « self reliant » avant la lettre du mot d'ordre développementiste de Nyerere (*kujitegemea*) – dans un long texte consacré à la conviction des Wakonongo que, peu importe la difficulté ou le défi, quelqu'un quelque part avait sûrement de quoi faire face (Singleton : 1979)
27. C'est après coup que les historiens des migrations, ou plutôt des mouvements de population, remplissent leurs cartes avec des grandes flèches directionnelles – comme si les peuples, à l'identité bien arrêtée, arrivés au bout de leur chemin (entre autres les « indo-européens » échoués en Irlande) s'étaient mis en tête, à un certain moment, de partir ensemble en suivant un parcours bien balisé là où en fait ils se sont étalés dans l'espace presque à leur insu, couvrant le territoire comme une tache d'huile (cf. C. Renfrew, *Archeology and Language : The Puzzle of Indo-European Origins*, London, Penguin, 1989 p. 282 pour un parallèle entre l'expansion bantoue et celle de l'indo-européen).
28. Grâce à des enquêtes ethnohistoriques qui, avec le recul, me paraissent relever plutôt du harcèlement ethnocentrique, dans la mesure où ils ne se posaient pas spontanément les questions que je leur posais quant à leurs origines lointaines.
29. Et puisque dans une autre incarnation on m'avait fait faire un doctorat en philosophie, qu'on me permette de rapprocher mes Wakonongo de nos phénoménologues et existentialistes en les éloignant des (néo)thomistes et autres sbires de la philosophie pérenne auxquels, le temps de la colonie, on a voulu les assimiler. En l'absence de tout repère rigide et rigoureusement régulier capable de transformer le temps en unités mathématico-mécaniques – les Wakonongo n'ayant rien qui ressemblait à une montre, ignoraient tout ce qui pouvait compter et comptabiliser le temps en quantités aussi homogènes que sériées – le temps ne leur faisait pas « problème », mais était vécu comme

« mystère » (Gabriel Marcel). Si leur temps avait un côté essentiel, c'est du côté des « essences » de Husserl et pas des substances scolastiques et encore moins des archétypes platoniciens qu'il faut le conceptualiser. S'il fallait étiqueter le temps konongo en termes onto-épistémologiques ce serait, avec Heidegger, comme un *Existenzial* et, avec Ricoeur, comme un « récit intrigant ». 30. K. Axelos, *Vers la pensée planétaire*, Paris, 1964, p. 292 – cité par J. Brun, « À la recherche du paradis perdu » in E. Castelli et alii, *Démythisation et morale*, Paris, Aubier, 1965, pp. 79-89.

31. C'est sans doute en Inde qu'on trouve la forme achevée de ce retour à l'Un qui implique la disparition de toute différence (cf. M. Éliade, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 96-118).

32. De nos jours, le courant phénoménologue renoue avec cette conviction qu'il ne peut jamais y avoir l'un sans l'autre – cf. J.-L. Marion, *Étant donné, essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1998.

33. Le problème des problèmes qui a hanté les origines de l'Histoire des Religions au XIX^e siècle était celui, non pas tant de l'existence d'un « Dieu » ou mieux d'un Symbole Suprême que de son caractère d'un dieu oisif (*deus otiosus*), très éloigné de et totalement indifférent à la condition humaine. Cette question pourrait trouver une solution dans la volonté primitive de maintenir une pluralité de choses à leurs places respectives dans un ensemble tissé par des (r)apports en réseau, mais qui ne fait que très faiblement Système Global ou Solution Finale.

34. Faut-il le préciser? La postmodernité en question n'a rien à faire avec le relativisme absolu attribué à certains penseurs « postmodernes ».

35. Quoi qu'il en soit des mérites mathématiques du fractalisme, l'idée d'un *semper idem* fondamental, récurrent accidentellement à tous les niveaux, sert admirablement bien la cause des autorités établies dans la mesure où aucune déviation radicale n'est pensable ni permmissible.

36. Que de choses ne faudrait-il pas dire sur l'organisation et surtout la désorganisation de la sexualité. Si pas mal de « Primitifs » ne font pas coïncider la découverte de la sexualité avec la naissance de l'humanité, peu prévoient l'éventualité de sa restructuration radicale. Par contre, une fois l'espérance d'un monde tout autre entrée en scène, tout devient pensable et possible, sur terre comme au ciel, de la promiscuité primitive à la suppression pure et simple des rapports sexuels en passant par l'homosexualité sinon l'auto-érotisme... et l'anthropologue de trouver à chaque proposition utopique des anticipations effectives (des Esquimaux de Mauss aux Eunuques pour le Royaume (Ranke-Heinemann U., *Des eunuques pour le royaume des cieux : l'Église catholique et la sexualité*, Paris, Robert Laffont, 1990) en passant par les Cyniques – pour ne pas parler des Ik de l'Ouganda (Turnbull C., *The Mountain People*, London, Jonathan Cape, 1973) – en attendant une reproduction de l'espèce *in vitro*!).

37. La majuscule est plus que jamais de mise! L'anglo-saxon en moi n'a pas encore intériorisé le fait qu'on puisse apparemment se (re)présenter ouvertement dans la francophonie sous l'étiquette officielle d'intellectuel.

38. Et je fais abstraction de la crainte de se voir accuser par des amis d'être (in)consciemment complice de l'ennemi.

39. *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919), Paris, Grasset, 1965, p. 205 n° 1.

40 Cf. B.S. Gower, « What do we owe future generations? » chapitre 1 in *The Environment in Question : Ethics and Global Issues*, edited by D.E. Cooper & J.A. Palmer, London, Routledge, 1992.

41. Bien que je fus à l'origine du slogan simpliste de notre colloque, c'est qu'il fallait trouver une annonce accrocheuse et laisser en veilleuse des subtilités spéculatives qui auraient exigé au bas mot le pluriel « refaire des mondes ».

42. Sur le sujet, H. Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, reste lisible sinon d'actualité.

43. M. Crozier et E. Friedberg (*L'Acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977) ont longuement et parfois lourdement insisté sur le non lieu d'une organisation et surtout d'une auto-organisation sans pouvoir. Une utopie à base de la seule autorité morale (telle qu'elle a pu exister chez les Pygmées, les Bushmen ou autres peuples ayant dit non à l'État) paraît désormais atopique dans nos sociétés aux divisions du travail complexes.

44. Par certains côtés, les espoirs eschatologiques ressemblent aux mouvements de masses aux accents millénaristes des premiers moments post indépendance ou révolutionnaire que j'ai connus dans certains pays de l'Afrique, où les mauvais Blancs partis et les bons Noirs au pouvoir, tout revenait de droit et gratuitement au peuple indigène... qui ne voulait plus payer pour ses transports en commun ou qui attendait passivement que les Ancêtres déversent sur leurs descendants une manne, sans doute céleste d'origine, mais matérielle dans sa consistance (car l'Afrique aussi a connu ses « Cargo Cults » bien que moins excentriquement que la Mélanésie). Notons néanmoins (puisque nous avons parlé de violence révolutionnaire) que jusqu'aux temps modernes en Europe et jusqu'à nos jours ailleurs, s'il y a eu mainte rébellion populaire, des révolutions à proprement parler (visant un changement radical de régime et pas seulement le remplacement d'un mauvais chef par un bon) sont excessivement rares sinon inexistantes. Les jacqueries du Moyen-Âge ne cherchaient pas (comme a pu le faire le mouvement des « Diggers » dans l'Angleterre de Cromwell) un communisme agraire, mais plus de solidarité entre maîtres et manants. Le peuple ne se retrouve qu'exceptionnellement là où ses meneurs (d'en haut ou d'à côté) voudraient qu'il soit.

Que faire sur les ruines du développement ?

Bernard Hours *

« Un champ devient un appareil lorsque les dominants ont les moyens d'annuler la résistance et les réactions des dominés [...] lorsque tous les mouvements vont du haut vers le bas et que les effets de la domination sont tels que cessent les luttes et la dialectique qui sont constitutives du champ. Il y a de l'histoire tant qu'il y a des gens qui se révoltent, qui font des histoires ».

(P. Bourdieu. Questions de sociologie, Paris, Seuil 1984, pp. 136-137).

Le développement n'est plus. Paix à son âme qui fut au cœur des aspirations des hommes et des femmes de progrès dans la seconde moitié du ^{xx}e siècle. Depuis que la Banque mondiale a remplacé le développement par la lutte contre la pauvreté, présentée comme une incapacité de performance ou une pathologie, le terme de développement semble frappé d'obsolescence. Il se présente comme la rémanence d'une « croyance occidentale » selon l'expression de Gilbert Rist. Quant au « développement durable », le dernier avatar technocratique, il constitue une astuce de survie sous perfusion pour une notion de développement aplatie sur la gestion de ressources épuisables après avoir été envisagée comme un processus de libération des hommes pendant les décennies 60, 70 et 80.

Refaire le monde suppose de savoir que faire sur les ruines du développement maintenant que la pensée unique libérale tend à réduire ce monde à un projet de gestion globale exclusif autant qu'excluant. Parce que ce projet échoue dans son ambition de maîtrise du monde, il est exposé aux dérives impérialistes occidentales

* Anthropologue

qui installent cet ordre par la force et occultent les multiples exclusions, présentées comme des anomalies ou des incidents d'un parcours serein à force de brutale confiance dans les lois iniques des marchés. Le développement fut une étape significative des rapports de domination Nord-Sud : l'époque néo ou postcoloniale. Celle-ci est désormais révolue. Le concept fut pertinent aussi bien pour ceux qui, à l'époque tiers-mondiste, y voyaient un projet émancipateur des opprimés que pour ceux, plus cyniques, qui utilisaient l'aide pour produire de la dépendance politique et de l'exploitation des richesses économiques sans partage. C'est pourquoi les débats montrent une forte résistance à l'abandon d'une notion qui a fait sens, pour le meilleur et pour le pire, pendant trois décennies tant comme projet de transformation des rapports Nord-Sud que comme alibi à une mise sous tutelle des sociétés les plus dominées, enfermées dans la dépendance sous le prétexte développementaliste. L'objection principale à une sorte de « mise à mort du développement » comme rite salvateur et promesse d'alternative positive porte sur le vide ainsi créé qui produit peur et angoisse parmi ceux qui ont partagé cette croyance respectable devenue inopérante après le changement d'échelle que représente le processus de globalisation. Faut-il pourtant s'interdire de démasquer les promesses et les mensonges de l'histoire tant que l'on ne dispose pas d'un « module » de rechange, clés en main ? Les hommes ne seraient-ils pas encore à l'âge de pierre s'ils avaient du attendre de disposer de plans parfaits pour évoluer ?

À une époque où la vulgate globale tend à faire croire que les risques sont par nature mortifères et que la responsabilité n'est que pénale, il faut au contraire affirmer que l'histoire est une prise de risque qui est de la responsabilité humaine, positive et non pénale. Sinon la prison se referme sur la fin de l'histoire, l'impuissance politique, la gestion technocratique, l'aliénation. Derrière le sacrilège apparent, devenu nécessité, d'une critique radicale du « développement » il n'y a pas de pensée alternative unique mais des alternatives sociales, politiques, technologiques, économiques, culturelles. C'est dans ce champ de débats multiples que peuvent se placer des analyses sur les pistes à emprunter et les culs-de-sac à éviter. Celles-ci ne constituent pas des modèles ou des « usines à gaz » clés en main. Elles ne sont pas des croyances de substitution, mais de simples instruments pour avancer dans la réflexion, après avoir nettoyé les scories les plus toxiques du passé, ce qui ne signifie pas faire table rase mais savoir et choisir ce qu'il y a lieu de gar-

der, ce qu'il convient d'abandonner et ce qu'il faut découvrir pour « refaire le monde » afin d'éviter qu'il ne se défasse sous nos yeux éblouis par les miroirs aux alouettes qui flashent de toute part devant une humanité tétanisée entre soumission et terreur.

Parce que les sociétés sont enserrées dans l'étau d'une interdépendance globale insupportable, l'aspiration à se libérer de ce joug ne fait que naître aujourd'hui où s'entremêlent pistes et fausses pistes.

Pour produire quelques simples points de repères, j'aborderai la globalisation en rappelant successivement ses caractères essentiels, les risques identifiés de l'idéalisme occidental lorsqu'il n'est pas maîtrisé, le piège des valeurs culturelles, la solidarité comme pratique plutôt qu'incantation, enfin la place du sens avant le profit.

La globalisation : exploitation, exclusion, essorage

La globalisation puise sa pseudo évidence dans deux bassins de légitimité. Au plan économique, c'est le triomphe du capitalisme mondialisé qui permet d'envisager des marchés dans un marché global. Pour adoucir la brutalité de l'exploitation économique, l'action humanitaire constitue un alibi moral et autorise une ingérence généralisée, au nom de droits de l'homme plus évoqués que mis en œuvre. Cette légitimité morale qui blanchit les exactions sous le prétexte qu'on procure des soins palliatifs aux victimes les plus spectaculaires, permet de maintenir un consensus minimal ou plutôt une soumission minimale aux lois du marché. Car le capitalisme mondialisé représente une énorme capacité d'exploitation des ressources et des hommes, qu'il traite d'ailleurs comme des ressources. La volonté généralisée de maximiser les profits constitue un vrai problème de civilisation, c'est-à-dire d'objectifs pour l'humanité. En effet, le capitalisme contemporain apparaît prédateur et plus primitif qu'au XIX^e siècle, à une échelle globalisée à laquelle peu de « sanctuaires » échappent encore.

Cette exploitation rigoureuse produit de l'exclusion à grande échelle car elle fonctionne comme une machine à extraire le jus des fruits, sorte de vaste centrifugeuse qui rejette des débris, chômeurs réfugiés, sans papiers, minorités non médiatiques. Ce n'est pas par hasard que la gestion des exclus s'est substituée à celle de justice sociale dans nos sociétés. L'heure n'est plus à une répartition équitable mais à gérer les moins performants comme des malades ou des handicapés, afin qu'ils n'atteignent pas une masse critique ou une visibilité susceptible de déclencher la révolte.

Le néo-libéralisme est une idéologie « bienveillante » qui exploite jusqu'à la dernière goutte mais soigne et distribue du secours, comme les dames patronnesses, épouses des capitaines d'industrie du XIX^e siècle. Le rideau de droits abstraits, non mis en œuvre, qui entoure la sauvagerie de l'exploitation, masque le nombre des exclus locaux et planétaires et permet de sauver les apparences.

Ainsi fonctionne le monde global avec son marché mondialisé, ses politiques de gestion conformes aux canons de la Banque mondiale (donc uniques) et ses remèdes d'urgence humanitaire civils ou militaires. Il produit une masse d'exclus peu ou non solvables : de la santé, de l'éducation, de la démocratie politique, dans chaque société, au Nord comme au Sud, car le Sud est au Nord par les migrations, et le Nord est au Sud par l'impérialisme global, cette ingérence universelle, économique, politique, culturelle qui est aussi la globalisation.

Face à de telles distorsions qui ne constituent pas des bavures mais une énorme bavure en forme de volcan explosif, les exclus constituent une majorité incontestable à la surface d'une planète dont la gestion consiste principalement à maîtriser ces exclus en les tenant à l'écart du pouvoir, des terres, des instruments de production, de l'éducation, moins sous la forme d'une volonté perfide explicite que par nécessité stratégique. Le pillage et l'accès inégal aux ressources ne sont pas des phénomènes nouveaux, mais ils ont acquis aujourd'hui une échelle et une visibilité telles que des mesures « thérapeutiques » sont mises en scène au nom de la lutte contre la pauvreté, contre la délinquance mafieuse et les formes les plus scandaleuses de l'exploitation, médiatiquement mises en lumière et déconnectées de leurs causes, dont la principale est l'exploitation économique accrue liée à une quête du profit exclusive de toute autre considération.

Les instances de pouvoir multilatérales qui tentent d'orchestrer et de maîtriser timidement ces dérives se révèlent incapables de constituer des instances de régulation légitimes puisque la Banque mondiale, le FMI, la Commission européenne ne sont pas élues. Sous l'apparence d'un mandat technique, ces institutions se sont accaparé un pouvoir technocratique qui s'est substitué aux autorités nationales qui, au Nord comme au Sud, ne disposent que de capacités subsidiaires d'influer sur les tendances dominantes.

La quête d'instances de régulations à la mesure des pièges de l'interdépendance globale se présente donc comme une question

essentielle de l'après-développement. Elle ne saurait se réduire à évoquer des « biens publics globaux » gérés technocratiquement, sans que les sociétés civiles locales ne réapparaissent dans ce paysage dont elles ont été chassées par une unification virtuelle des enjeux qui demeurent locaux et spécifiques, politiques, avant d'être globaux, technologiques, macro économiques, ce qu'ils sont certainement... mais après.

Cette réapparition des sociétés locales, diverses mais exposées aux mêmes ingérences économiques, politiques, humanitaires (c'est-à-dire morales) est le lieu où peut s'inscrire une contestation des dérives de la mondialisation et une maîtrise de celle-ci, à la condition d'éviter néanmoins les effets pervers d'un idéalisme culturaliste excessif.

Les pièges du culturalisme idéaliste occidental

L'autérité, la qualité des autres, a été violemment malmenée depuis des siècles d'esclavage, de colonisation, de développementalisme néocolonial, de leçons de morale humanitaire. Qu'il s'agisse d'exploitation ou de domination politique, la dignité des autres constitue l'enjeu majeur d'un monde où chacun trouverait sa place reconnue. Les camps pour candidats à l'immigration, sans parler de leurs cadavres aux frontières de l'espace Schengen, manifestent une incapacité d'autant plus radicale qu'elle se produit à une époque d'affirmation de la liberté de circulation des biens et des personnes, ces dernières dans des espaces élus, évidemment ingérables. En effet, comment oser affirmer la libre circulation des biens sans libérer celle des hommes, *a fortiori* lorsqu'on les traite comme des objets de trafics plutôt que comme des sujets porteurs de droits concrets. Un tel double discours est intenable.

À l'opposé de ce traitement dégradant infligé aux autres, qui comme étrangers sont en outre politiquement produits comme symboles de l'ennemi et du danger dans les sociétés européennes en mal de repères, tout un vocabulaire de respect et de dignité des cultures étrangères traverse près d'un demi siècle du discours progressiste occidental. Ce culturalisme, ou valorisation de la culture des autres, s'il est une conviction de bonne foi pour de nombreux militants est aussi un alibi fréquemment utilisé par les politiciens et les entreprises. Cela ne coûte pas cher car quelques phrases bien senties n'ont jamais rien changé mais font croire que. Quant aux labels éthiques des entreprises, il s'agit de la dernière touche d'hygiène morale pour éviter que la sueur née de l'exploitation des

enfants, des femmes, de la plupart des travailleurs dans les pays du Sud, sans parler des pays du Nord, ne pollue la jouissance que les biens de consommation sont censés procurer à ceux qui les achètent. Ces labels de moralité blanchissent le capitalisme des souillures qu'il produit et le nettoient des traces les plus rémanentes de l'exploitation systématique des hommes producteurs et consommateurs, qui constitue son projet essentiel d'extraction.

Dès lors que le culturalisme est devenu en partie une marchandise polluée par ces usages abusifs, après avoir été pendant les décennies tiers-mondistes l'objet d'incantations parfois naïves, il faut s'y référer avec modération et recul. L'apologie de la culture nationale a été exploitée par des régimes peu démocratiques. Poussée au paroxysme, elle conduit à l'ethnisme et à ses dérives connues, au Nord comme au Sud. Face à une exploitation cynique globalisée, la candeur culturaliste ne semble pas constituer le meilleur remède car la culture, en tant que telle, est un réservoir de dignité à la condition que les rapports sociaux et politiques soient ouverts.

Supposer que le principal ferment de révolte réside dans les valeurs culturelles, dans une dignité *sui generis*, c'est dresser un tapis rouge devant de multiples alibis et manipulations, car la culture ne devient efficace que si elle s'inscrit dans un rapport politique de force et d'affrontement. Sinon il s'agit d'un soporifique.

Les valeurs culturelles sont bien productrices de sens, mais ce sens ne s'inscrit que dans le contexte de rapports sociaux et politiques qui les transforment en lien social. La culture est un carburant, et la considérer comme un moteur part d'un idéalisme occidental mortifère. La dignité ne s'hérite pas. Elle se produit.

Il faut probablement cesser de considérer les autres comme des créatures mythiques diabolisées ou idéalisées. Affrontés à une exploitation globalisée, les hommes et les femmes de la planète ne disposent pas plus que face à Christophe Colomb de ressources suffisantes pour affronter avec succès un adversaire retors et parfaitement insensible aux valeurs, sauf à celles dominantes de l'Occident que le capitalisme s'est quasiment approprié. La culture est une arme. Elle n'est pas la solution, à moins d'entrer en politique par la grande porte.

Tant que les forces globales ne génèrent que l'indignité des hommes, le champ d'affrontement politique demeure énorme pour imposer la dignité. Les hommes ne sont pas seulement des héros culturels avec leurs valeurs respectables, respectées, ou manipulées. Ils ont des besoins, des aspirations, des limites, qui ne sont pas réductibles à leurs identités culturelles facilement marchandisables.

C'est pourquoi, si la culture est bien un réservoir de sens, elle n'est pas une machine à le produire hors des rapports politiques qui l'imposent et le garantissent. L'idéalisme culturaliste occidental, lorsqu'il n'est pas politiquement efficient, constitue une potion sédative bien connue des multinationales.

Les vraies révoltes ne sont pas culturelles, elles sont sociales et politiques. Elles unissent des hommes lorsqu'ils sont touchés par la même exploitation et la même perte de dignité, au-delà de leurs diverses formes d'identité.

La solidarité comme pratique plutôt qu'incantation

Il en va de même pour la solidarité, vertu longtemps attribuée aux sociétés dites « traditionnelles ». Ces formes culturelles de solidarité, si elles sont bien réelles, n'ont pas résisté à l'ajustement structurel qui, en développant la pauvreté, participe à une rupture des liens sociaux qui affaiblit les solidarités familiales, générationnelles, résidentiellles. Les sociétés résistent mal à la concurrence débridée et au chacun pour soi. C'est pourquoi l'incantation solidaire ne suffit plus à entretenir l'illusion d'une quelconque fraternité. L'alibi humanitaire, privé, public ou multilatéral, civil ou militaire, commence à susciter des interrogations de plus en plus insistantes. La solidarité qu'il invoque est parfaitement virtuelle car elle s'applique aux corps malades de quelques victimes dont le nombre est marginal et l'impact limité, malgré l'illusion médiatique. Que cela soit plutôt mieux que rien n'interdit pas de s'interroger sur les causes de ces désastres, de ces conflits manipulés et n'autorise pas à se satisfaire de camps de réfugiés de plus en plus problématiques autant qu'emblématiques d'une gestion en aval, technocratique, qui ne s'attaque qu'aux conséquences, jamais aux causes.

Si la croyance en le développement a engendré une rhétorique solidaire respectable et bien intentionnée, sur les cendres de celui-ci il faut aussi réinventer la solidarité. La globalisation constitue un contexte favorable à cet égard puisqu'elle met en exergue, pour le meilleur comme pour le pire, un sentiment d'interdépendance. Celui-ci, s'il est exploité pour suggérer que les initiatives de refus sont inutiles, permet aussi d'envisager des convergences hier impensables en termes de distances, de communications. Le mouvement antimondialisation illustre parfaitement ce phénomène. Les relations par Internet ne sont toutefois que des prologues pour des révoltes concrètes qui, *in fine*, sont nécessairement locales. L'exis-

tence d'une caisse de résonance globale est un instrument de pression et de lutte. Elle n'est pas la lutte.

Reconstruire aujourd'hui la solidarité sur un tel terreau, à la fois favorable et truffé de mines, c'est capitaliser toutes les révoltes contre l'inégalité globale mais c'est aussi lutter chez soi car l'exploitation du Nord n'est pas différente de celle observée au Sud. Les macro-indignations planétaires, les labels éthiques, pèsent positivement mais peu face à toutes les formes de contestations locales, dans des contextes précis, avec des acteurs concrets engagés.

Il faut prendre pour ce qu'elles sont en partie les indignations virtuelles qui participent d'un marketing médiatique des émotions qui sape le champ politique des luttes, le seul vrai terrain de changement. Les mouvements sociaux locaux, qu'ils soient de paysans, de « minorités » de toute nature, ne parlent que d'exclusion et de l'exigence d'intégration sociale et de dignité qui va avec.

Parce que cette exigence est universelle, c'est d'elle que découlent des droits : non pas ces droits abstraits bavards qu'invoquent les organisations internationales mais ces droits concrets, mis en œuvre, qui font la qualité de la vie en société.

Tout le malheur du monde n'est pas dans l'hémisphère Sud, penser le contraire nous invite à ne rien faire ici. C'est en capitalisant soigneusement ce qui est insupportable chez nous avec qui est insupportable ailleurs qu'une masse critique de révolte peut naître à la mesure de la gestion globale qui est imposée à une humanité sonnée à force de leçons de bonne gestion. C'est peut-être à cette condition que la solidarité passe à l'acte et n'est pas noyée dans de bons sentiments. Car l'important c'est le sens et celui-ci est toujours produit localement.

Le sens contre le profit

La déstructuration sociale, politique, culturelle, économique s'opère par le haut dans la globalisation. Il en résulte un vide de sens local, en particulier pour les marginaux et les exclus dont la position évite qu'ils tirent profit de rapports dont ils ne peuvent qu'être victimes. C'est l'effet d'essorage évoqué qui intègre et exclut sans cesse, déplaçant la production du sens, du lien social, des valeurs vers le haut, la macroéconomie, les instances multilatérales ou globales. C'est ce cycle d'essorage planétaire qu'il faut briser en réinstallant des acteurs sociaux locaux là où règne aujourd'hui un vide créé par l'écrasement de ces acteurs locaux au nom de macrologiques économiques, politiques, juridiques. Il

s'agit d'une réappropriation à opérer contre des modèles globaux dont la cohérence est exclusivement gestionnaire et à ce titre inapte à produire du sens.

L'obsession sécuritaire, ce repli politique qui guette les sociétés occidentales est symptomatique d'un monde où chacun est un risque pour son voisin proche ou lointain. Ce retour à une horde primitive de consommateurs sauvages d'hédonisme, aux conduites animales et aux plaisirs solitaires n'est pas pour demain. Il est pour après-demain.

À moins que, lassés par ce paternalisme condescendant à l'égard de ceux que Fanon appelait, de façon prémonitoire, « les damnés de la terre », les hommes et les femmes d'Occident, se décident à sortir de l'enfermement où les confine « l'axe du bien » pour s'adresser à leurs semblables en les prenant pour ce qu'ils sont et en entendant ce qu'ils disent. Cela ne suppose pas d'adhérer à de nouvelles croyances mais de réinstaller la justice au cœur des projets, sans ses scories idéalistes superflues. Car tant que la domination qui se met en place ne sera pas rompue, la planète, malgré ses prétentions à une sage gestion globale, ne sera qu'une poudrière et une cage aux fauves.

Chapitre I
Retrouver le sens de la mesure

Marie-Dominique Perrot
Samuel Sajay
Frédérique Apffel-Marglin

De la démesure ordinaire à la démondialisation nécessaire

Marie-Dominique Perrot*

*Toutes les fenêtres, pour lui, donnent sur l'infini.
Mais si, de l'extérieur, il regarde par une fenêtre
un intérieur quelconque, il a le sentiment,
qu'arrivant de l'infini, il rencontre la vie.*

Elias Canetti. *Le Territoire de l'homme*

La dépense ostentatoire, agonistique, en un mot l'excès, a captivé les anthropologues, les philosophes et continue de hanter certaines pratiques consumatoires de la modernité moderne. À l'autre extrême, le manque, celui qui empêche de vivre parce qu'il empêche de donner, donc de recevoir, et qui anéantit en conséquence le lien social, rôde et frappe, à coups redoublés aux quatre coins de la planète. Selon que l'on soit puissant ou misérable, c'est l'abondance, la surconsommation dans ses aspects grotesques et tragiques qui prévalent, ou alors c'est la pauvreté, souvent la destitution qui dominant. La principale caractéristique de la mondialisation économique et financière réside dans sa capacité intrinsèque à approfondir cet écart, et de ce fait, creuser les inégalités sociales au Sud comme au Nord.

Parallèlement, et peut-être comme une conséquence partielle de ce qui précède, la perte des références et la dilution du sens sont déplorées de façon quasi rituelle et fataliste. On constate également que l'ordre de grandeur de certains problèmes majeurs se trouve

* Professeur à l'Institut universitaire d'études du développement (IUED) à Genève.

dans un rapport de disproportion incommensurable avec les capacités d'un gouvernement, d'un groupe d'États, d'une classe sociale ou professionnelle à les résoudre, pour ne rien dire de l'individu dont le sentiment d'impuissance va grandissant. Confusément, certains Occidentaux modernes (puisque c'est d'eux que nous parlons ici), perçoivent qu'il y a un défaut de correspondance entre eux-mêmes et le monde tel qu'il va, qu'un étalon de mesure leur manque.

Que les événements ont beau être en grandeur nature et rapportés en temps réel, ils deviennent de plus en plus étrangers, ou alors dangereusement proches dans un mouvement de yo-yo incontrôlable.

C'est en partie ce qui incite à se poser la question de la mesure dans son rapport à l'excès. Dans la lutte contre la mondialisation, une place pourrait-elle être faite à la question du *sens perdu de la mesure* et des conséquences d'une telle perte ?

La mesure est une notion équivoque et ambiguë. Tenter de la traiter, c'est prendre le risque de verser dans un moralisme facile et peu engageant. C'est une qualité dont on fait un éloge appuyé lorsqu'il s'agit d'assurer une soumission durable, une domestication symbolique efficace. L'histoire des religions est là pour en témoigner, mais aussi, de façon plus acceptable, les institutions politiques démocratiques chargées de rendre possible la vie en société, et civils les citoyens.

La mesure dégage aussi l'ennui. Quelqu'un qui marche à pas mesurés, comptés, c'est le contraire de la vie, de la spontanéité, de la passion. Cette mesure-là a quelque chose d'effrayant car elle a commerce avec la mort, elle fait se pencher, courber l'échine. Elle a partie liée avec le fait d'être sage, mais de façon scolaire, comme ces premiers de la classe qui pratiquent la délation en bonne conscience. Ce n'est pas de cette mesure mesquine qu'il est question ici, de cette attitude propre-juste qui s'oppose à l'exubérance parce qu'elle fait désordre.

Cette étrange question (relève-t-elle de la science, de la philosophie, de l'éthique ?) est donc de celles que l'on approche avec une certaine réticence voisine du regret. Car l'excès, c'est aussi le panache, la beauté du geste large qui ouvre l'espace, qui crée du temps et de la relation, qui fait dépenser sans compter, pour le plaisir, pour tisser un lien, se faire un nom, ou pour rien. Cette mesure qui, faisant bonne et large mesure, se départit d'un bien ou l'anéantit, et qui crée du même coup lien et monde, n'est pas celle que nous avons à l'esprit.

C'est au contraire d'un *type pervers de démesure* qu'il s'agit ici, dont l'examen ouvre à son tour sur le thème de la mesure, champ de réflexion nécessaire, voire décisif.

Ralentir, chantier !

Parler d'un retour à la mesure aux sinistrés de l'économie, ou de telle politique désastreuse serait malvenu. En revanche, appréhender ce qu'il y a de démesuré dans ce qui est imposé au nom du développement et de la mondialisation constitue une priorité. À la lutte contre la pauvreté, chère à la Banque mondiale et à toute institution qui pense devoir faire la même chose, se substitue chez d'autres une traque aux phénomènes économiques fauteurs de rareté construite, de démesure entretenue et d'une abondance strictement allouée à la demande solvable.

La planète s'est commuée en un gigantesque chantier à ciel ouvert, dans les entrailles de la terre, aux confins de la biosphère, partout où les êtres humains, les richesses naturelles et biogénétiques, celles du sous-sol, les énergies fossiles ou non, les technologies, sont réquisitionnés au titre unique de *ressources*. On se demande à ce propos ce que pourrait être la différence entre la conception des humains comme « ressources » et celle des humains comme « matériaux » ?

Ressource réelle, potentielle, actualisée. Mise à prix générale des têtes pensantes encore en friche. Vente aux enchères de ce qui rapporte. Le cours des choses a été inversé. Rien ne coule de source qu'il ne faille « ressource » de force, convertir en rentabilité. Des ressources humaines au minéral, en passant par l'information et la biodiversité, rien ne doit échapper à l'ordre de marche, marchand et démarcheur, immanent, impératif, devenu quasi-naturel tant il est insistant, obsédant et autoritaire. Mouvement compulsif, non dirigé par une instance qui aurait une vue d'ensemble et qui imprimerait à ce vaste bougement planétaire une signification et une direction, sa logique est actionnée par la concurrence, la recherche du profit, la puissance et la peur d'une mort biologique, économique, sociale. Ainsi donc, face à la tâche titanesque de tout rentabiliser, et pour ce faire de concentrer, d'amalgamer, de fusionner, bref de mondialiser, tâche qui se présente à la fois comme obligatoire, fatale, et souhaitable, ne sont ménagés ni le temps, ni l'énergie, ni les réseaux. Car tout un chacun doit être mis à contribution dans cet élan dont personne ne peut dire où il conduira. Qu'importe, les efforts doivent être intensifiés, les énergies mobilisées, les investissements

stimulés, le temps aboli et l'espace transcendé, et, naturellement, le mouvement accéléré.

La planète terre est dans un état de surexcitation où le *trop* a pris ses quartiers un peu partout, il règne en maître. Trop d'écart entre ceux qui ont trop de dettes, de difficultés financières, de soucis de survie, et ceux qui ont trop de biens, de pouvoir, d'argent, de terres, de facilités, de confort, de mobilité. Survie, surendettement, surmenage, surcharge, pour les premiers, surchauffe, suralimentation, surconsommation, surenchère, saturation, bref, overdose pour les autres, tandis que les obèses du moi (individus et institutions) se caressent le nombril et réactualisent leurs sites.

Le chantier a, par endroits, des allures de champ de bataille ou de tremblement de sociétés. Faille, fracture, gouffre, écart, abîme, qui se traduisent, lorsque l'on met les métaphores de côté, par « inégalités sociales sans précédent, en voie d'approfondissement ». Pourtant, même avec des résultats si catastrophiques socialement, et si désastreux pour l'environnement, le *business* reste le *business* (*usual* ou *unusual*) et la mondialisation n'est pas mise en question. Du moins pas par ceux qui en tirent profit et qui veulent faire croire que chacun finira par y trouver son compte.

Tout se passe comme si l'Âge des Lumières, (ensemble de promesses dont certaines furent tenues certes, mais dont les autres sont de plus en plus intenables et intenues) avait débouché sur un nouvel Âge obscur et infantile. L'âge du plus *de* tout, du plus *que* tout, l'âge des innovations technologiques irresponsables, de la démesure érigée en objectif, de l'indigestion pour les deux dixièmes et de l'expropriation réalisée et programmée pour les autres, pudiquement reléguée derrière le paravent de l'humanitarisme.

L'homme, mesure de toute chose

Que ce soit dans la tradition judéo-chrétienne, avec la naissance de l'humanisme, ou au XVIII^e siècle avec les Lumières, l'homme s'est accordé une place centrale dans une nature qu'il s'est donné pour mission de maîtriser afin de l'exploiter et de profiter de ses richesses. Dans le temps de l'amont, celui du mythe, les Grecs ont mis en scène Prométhée, Zeus, le vautour et Pandora, et avec ces figures une vision qui faisait place à l'ambiguïté du statut prééminent gagné par les hommes. En effet la maîtrise technique arrachée par Prométhée à Zeus sous l'espèce du feu et grâce à un coup de force, afin de le donner aux humains et fonder la culture, la cuisine et la guerre, ne pouvait rester impunie. Dans un magnifique article

intitulé « Prométhée ou son vautour¹ », Roger Bastide montre comment ce mythe explicite le seuil au-delà duquel les hommes ne sauraient imiter le dieu sans en supporter les conséquences. Comme on le sait, c'est le vautour qui fut chargé de rappeler Prométhée à l'ordre en lui dévorant le foie à jamais. Quant aux hommes, ils ne s'en sortaient nullement indemnes puisque la boîte de Pandore s'ouvrit, laissant s'échapper les guerres, les rivalités, les maladies, seul l'espoir illusoire resta collé au fond de la boîte à malheurs. Dans les mythes, la démesure, l'Hubris doit être contenue, punie, crainte donc, même si l'éliminer totalement demeure impossible, car elle fait partie du tragique et de la grandeur de l'homme. L'histoire de l'Occident moderne est jalonnée par des ruptures et des transgressions dans sa course à la suprématie et au développement. Le vautour, aujourd'hui au sommet de sa forme, ne se contente plus du seul foie. Un Prométhée déchaîné nargue un vautour déterminé et imprévisible.

Dans une société qui a fait du Progrès sa raison d'être dans tous les domaines scientifiques et techniques, sa spécificité et son orgueil, la notion (non pas du progrès en tant que tel) mais du *progrès infini* et à n'importe quel prix, autorise la démesure, et en réalité la prescrit, en vit même. Tout se passe comme si le fait d'adhérer de toutes ses forces à ce projet d'éternité, ce destin de flèche portée en avant, l'aidait à se supporter, à se tenir debout, à se regarder chaque jour avec fierté dans le miroir de l'Histoire en quelque sorte. Ce progrès-projet se présente dans le champ économique sous le nom de croissance, substantif auquel on rajoute aujourd'hui l'adjectif « durable », puisque rien ne doit finir, cesser, mourir...

Aujourd'hui, l'homme occidental, comme un enfant gâté, réclame non seulement la croissance infinie ou durable, mais encore un environnement sain et sans pollution. Prométhée sans son vautour. En un mot, la finitude dépassée, la mort abolie.

L'humanisme qui consiste à tout ramener à l'homme – surtout occidental – instaure un anthropocentrisme aussi dévastateur pour le reste de la création qu'il est hégémonique. Retrouver le sens de la mesure signifie reconsidérer la place de l'homme dans la nature. Et la place des hommes les uns par rapport aux autres. Car on est bien obligé d'admettre que cet humanisme est éminemment sélectif, conjoncturel voire opportuniste. Ainsi en va-t-il des droits de l'homme, de l'ingérence dite humanitaire, du tribunal pénal international. Ce qui se passe avec l'OMC, le FMI et la Banque mondiale en rapport avec ceux qui sont démesurément économiquement

démunis et, d'une manière générale, dans les relations internationales et plus spécifiquement nord-sud, montre qu'en dépit de tous les discours généreux, un être humain n'est pas considéré égal à un autre être tout aussi humain.

C'est ainsi depuis que le monde est monde, mais étant donné la publicité consacrée aux valeurs dont se réclame le monde dit « développé », sur lesquelles il fonde sa fierté et dont il déduit le droit de promouvoir sa conception de l'universalisme, il est normal qu'on lui demande de traduire son goût pour l'humanisme en pratiques, économiques notamment, conformes à cette philosophie.

Le monde comme mesure

Le planétaire est aujourd'hui une grandeur admise, une échelle établie, et la mondialisation un processus « en marche », à propos duquel on insiste, soit avec fatalisme, soit avec des lueurs dans les yeux, pour dire qu'il est inéluctable. Retrouver le sens de la mesure pourrait signifier, dans un premier temps, se laisser interroger sur la façon dont nous laissons cette nouvelle mesure omni-englobante du « mondial » nous envahir, et cet imaginaire flou, cotonneux et abstrait nous investir.

Le monde est-il la bonne mesure, doit-on maintenant le prendre pour la mesure à laquelle rapporter, outre l'économie et l'information, la gouvernance, la sécurité, et tout ce qui compte aux yeux des instances dirigeantes de la planète? Doit-on croire ceux qui, de plus en plus nombreux, disent que la mondialisation est un fait? Leur nombre leur donne-t-il raison?

Devenu une sorte de « sujet » inédit, virtuel et fantasmé, qui pourrait générer tout à la fois de la gouvernance mondiale, une économie mondiale, une éthique mondiale, une religion mondiale, une culture mondiale, « le monde » se présente comme totalisant et tautologique. Par nature a-social puisqu'il n'a personne à qui dire « tu », aucun partenaire, l'invention d'un *monde mondial* est une nouvelle incarnation de Narcisse. Ce dernier ne se penche pas sur les espaces infinis, miroirs du dehors, mais dans un retournement sur lui-même encore plus radical, se contemple dans ses réalisations techniques et dans l'intelligence universelle de ses artifices électroniques. Il représente « l'humanité pour la première fois présente à elle-même » (Pierre Lévy), jubilation assez folle qui transforme Narcisse en un modèle ultime. Retrouver le sens de la mesure, c'est donc résister à l'utopie d'un seul monde en voie de constitution. Car cette utopie est dangereuse. Elle veut faire croire qu'une sorte d'harmonie, d'enveloppe

globale, de langage commun, d'intelligence universelle, de consensus sur des enjeux de base, se met en place, grâce à la mondialisation. Cette vision angélique, cosmopolite, est surtout destinée à faire pièce aux divisions ethniques, aux intégrismes et autres crispations de type identitaire.

Elle présente comme solution *la dissolution* dans le mondial.

Flou, mollement référé à un universalisme de tradition occidentale, le monde-pseudo-sujet récite ses droits de l'homme, et séduit puisqu'il regroupe les personnes « éclairées » (les universalistes, les cosmopolites, les citoyens du monde, les nomades de luxe, les connectés) et regarde de travers les attardés (ethnicistes, néo-conservateurs et autres intégristes) qui, eux, servent de faire-valoir d'un côté, de repoussoir, de l'autre.

Léopold Kohr a travaillé l'hypothèse selon laquelle dans l'univers social, la première cause de la misère est une question de *taille*. « Chaque fois que quelque chose tourne mal, c'est que quelque chose est trop grand »², qu'il s'agisse d'États, de taux de population dans une ville, d'organismes humains ou d'étoiles, l'accumulation au-delà d'un certain seuil crée l'explosion. Formulée aussi cavalièrement, cette hypothèse est à travailler, mais elle peut constituer un ancrage à la réflexion sur la question de la mesure, partant celle de l'échelle optimale pour chaque activité ou phénomène.

Il existe certes des *faits accomplis mondiaux*, dont l'effet de serre est un exemple ; mais leur existence ne constitue pas une raison pour désormais tout considérer à l'échelle mondiale et ainsi contribuer à conforter l'hypothèse autoréalisatrice de la mondialisation comme destin, et à soutenir du même coup la nouvelle *religion laïque de la fatalité*.

Ainsi, au lieu de reprendre simplement la même échelle, en adjoignant un qualificatif indéfini à mondialisation (une « *autre* mondialisation » à la place de « mondialisation »), *c'est le fait de vouloir « mondialiser » que l'on doit interroger*. Car il ne suffit pas de critiquer cette mondialisation-ci, dire qu'il en faut une autre (qui sera bien sûr la bonne, la juste, l'heureuse), puisque c'est le « *mondial* » comme *mauvaise mesure*, qui fait problème. Même « refaire le monde » paraît déplacé à la lueur d'une pensée qui critique la folie des grandeurs, le déchaînement des passions technologiques et scientifiques et la mégalomanie des battants à l'échelle mondiale. Remplacer la mauvaise démesure par la bonne démesure ? Mobiliser différemment ? Ce serait s'exposer à refaire des erreurs à la même échelle au lieu de prendre l'échelle (le mondial) pour l'erreur fondamentale.

Sans revenir littéralement au *Small is beautiful* de Schumacher, ne devrait-on pas essayer d'expérimenter des objets, des techniques, des valeurs, de susciter des événements qui seraient de l'ordre du *moins* ou du *suffisant*, plutôt que du *toujours plus*? Dans cette optique, l'on accorderait un soin tout particulier à l'opération de désincarcération de la notion de changement de celle d'innovation qui la détient prisonnière. Il ne s'agit pas ici de renoncer au changement (chose impossible) mais de ne plus accepter naïvement la croyance selon laquelle c'est la succession des innovations, notamment technologiques, qui en font la trame. Pourquoi serions-nous condamnés à en suivre et en subir le déroulement? Forcés de croire que l'innovation technologique a le monopole du changement? Pourquoi se laisser intimider par le (vieux) coup de la contrainte qui se présente comme une liberté... de plus? Ou par le problème qui se propose comme la solution.

Au premier ministre sud africain Thabo Mbeki qu'il rencontra au Forum de Davos, Satish Kumar posa la question suivante : « Si les pauvres veulent devenir comme les riches, il faudrait au moins cinq planètes de plus. Comme nous n'en avons qu'une, le problème se situe auprès des riches. Existe-t-il une vision qui puisse tenir compte de cette problématique? » La réponse de Mbeki fut négative. Ce type de questions apparemment naïves met le doigt sur le nœud du problème dans le contexte des relations nord-sud, et des rapports « riches-pauvres ». Car, bien évidemment, les nations ou les différents groupes sociaux ne sont pas à loger uniformément à la même enseigne pour ce qui a trait aux questions liées à la mesure, la saturation ou à la retenue.

Retrouver le sens de la mesure, c'est se soustraire à une vision panoramique, panoptique qu'on aurait du monde comme sujet terminal, comme méga-mesure de toutes les autres mesures qui lui seraient subordonnées. Car le monde comme sujet tend à évacuer les autres prétendants à l'existence, notamment le monde de la nature et la pluralité des mondes sociaux. Comme si les registres, ou les ordres, certes entremêlés, du divin, des hommes et de la nature étaient caduques, comme s'il n'y avait plus les multiples cassures, ni par conséquent le laborieux travail de suture et d'articulation nécessaire pour élaborer, transmettre et faire évoluer le sens de cette relation trinitaire. Retrouver le sens de la mesure, c'est donc veiller à ce qu'aucun tiers ne soit exclu, ni l'humain, ni la nature, ni le sacré

Davantage de tout ?

L'hypermedia planétaire constitue le paradigme du changement contemporain qui promet plus de flexibilité, plus d'accessibilité, une ubiquité planétaire, plus de commerce, plus de profit, plus de savoir, davantage d'interactivité, plus de transparence. Ce discours contient un pouvoir hypnotique magique, car il présuppose d'une part que « plus, c'est mieux » comme par enchantement. D'autre part, il suggère également que le phénomène évoqué par un concept auquel on accole l'adverbe « plus », est nécessairement positif, désirable, sans autre forme de jugement ou de réflexion. Il y a là une sorte d'automatisme confondant, d'optimisme de principe. Comme si la perspective d'avoir plus d'accessibilité, plus de transparence, plus d'interactivité etc., devait obligatoirement et naturellement réjouir le citoyen du monde, le consommateur de nouveautés obligatoires. C'est cela même qu'il convient de mettre en question. La folie du « plus » est fille de la plus-value, que cette dernière soit extraite de la matière, du travail, de la technologie ou de l'immatériel.

Avec les nouvelles technologies, on pourra communiquer infiniment plus, nous promet-on. Et communiquer plus c'est forcément souhaitable d'un point de vue mondialiste. De même, plus de liberté, plus de droits, plus d'information, plus de données, plus de connexions, plus de mémoire. Par exemple, quand on dit, ou on lit, « liberté », le présupposé est qu'« il est bon qu'il y ait plus de libertés » ; comme si tout phénomène, objet, qualité n'avait pas la capacité *intrinsèque* de se retourner en son contraire selon la situation, la disposition du seuil, l'objectif visé, les autres paramètres.

En envisageant quasiment n'importe quoi qui comporte la moindre aura positive (loisir, travail, confort, longévité, puissance, distraction, justice, sécurité, humanitaire, développement), on conclura automatiquement qu'il en faut obligatoirement plus. Mais plus d'interactivité, cela ne veut-il pas tout simplement dire qu'il y aura plus de temps passé, ou à passer, devant un ordinateur ? Plus d'ordinateurs est-ce nécessairement mieux, par principe, parce que « ordinateur » c'est mieux, et « plus » aussi ? Quant à « plus de nouveaux ordinateurs » une fois le parc renouvelé comme on dit, c'est, bien entendu, encore mieux ! Il y a un aspect débilisant et régressif à cette « non-pensée » du plus.

« C'est pour qu'on ait plus de temps que tout va de plus en plus vite. Mais du temps, il y en a toujours moins ³. »

De plus en moins et retour

Que gagnerait-on – sur un plan peu visité – donc à imaginer, à explorer, à opter pour *le moins*? Que donnerait : moins de temps passé devant les écrans, moins d'information en temps réel, moins de communication interactive, moins de transparence, moins d'accès, moins de liberté, moins de nourriture, pour ceux qui, de toute façon possèdent déjà tout cela. On pourrait essayer de laisser s'infiltrer ces deux petits adverbes « moins » et « mieux » et les laisser tisser des rapports insolites dans nos vies quotidiennes pour expérimenter ce que cela donne en pratique, à une toute petite échelle, mais qui n'est dérisoire que si on persiste à faire du « mondial » l'étalon, ou de la magnitude, une qualité en soi.

La faculté de juger des seuils au-delà desquels le « plus » se renverse en « moins » pourrait faire l'objet d'un apprentissage. On redécouvrirait que la liberté peut aussi être fatale (Fellini), que l'abondance des choix peut entraîner un surcroît d'embarras et d'obligations, que le droit peut être cruel, injuste, inéquitable ou méprisant, que les infos en continu suscitent l'hébétéude et non la connaissance ou le savoir, ni même l'information... Que trop de communication tue, non pas la communication, mais la rencontre et la conversation, que trop de rapidité abolit le temps, que trop de bases de données brouille la compréhension, entrave le choix. Rien qui ne puisse s'involuer, se renverser, basculer, prendre un autre sens, perdre le sien, se pervertir. Pour mondialiser, il est fondamental d'oublier la présence de ces seuils au-delà desquels la logique positive se retrouve en son contraire, ces seuils dont parla en son temps Ivan Illich.

Il n'est pas facile de savoir qu'entreprendre pour se faire les alliés de ceux qui voudraient freiner cette machine de guerre qui marche à la croissance, ou du moins lever le pied pour la stabiliser et non l'accélérer.

L'hypothèse faite ici est que le sens à retrouver – pour non seulement tenter de comprendre, mais pour s'essayer à changer – est celui de la mesure. On aurait pu imaginer un autre point d'entrée pour parler du « développement » car cet abord sous l'angle de la mesure n'est pas le plus commode qui soit. La croyance en vertu de laquelle, pour que les pays du Sud aient une chance de s'en sortir, il faut que la croissance percole, filtre, jusqu'à eux, est tenace. Car il existe au moins deux régimes de vérités sur cette question. Selon le premier, seul le marché en croissance continue est capable d'allouer de manière optimale les biens et les services, d'organiser la

production en fonction de l'offre et de la demande, et de graduellement soumettre le réel dans sa quasi-totalité à la logique libre-échangiste.

Selon ce premier régime de vérité économique, ceux qu'on appelle « les pauvres » finiront par s'en sortir au terme de la « lutte contre la pauvreté » qui implique notamment qu'ils intègrent ce régime du marché comme vérité absolue.

En vertu du second régime de vérité, c'est au contraire la poursuite d'une croissance de plus en plus inégalitaire qui, au Nord comme au Sud, crée la pauvreté et celle-ci qui, faisant tâche d'huile, détruit l'environnement et se renforce elle-même dans un mouvement de spirale indéfini.

Il n'empêche que le discours des critiques de la croissance est doublement difficile à tenir car il apparaît comme voulant soustraire encore davantage de richesses à ceux qui en sont déjà largement privés, et obliger les autres à mettre un frein à l'accumulation et la concentration des ressources.

Or, si appauvrir les pauvres n'est pas l'objectif d'une *décroissance sélective*⁴, en revanche on doit pouvoir dire que la justice sociale passe par une redéfinition et une redistribution de la richesse.

On aura une idée de ce qu'il faudrait changer, si on parvient à prendre la mesure des innombrables écarts qui, outre celui, majeur, entre riches et pauvres (pour dire les choses sommairement) peuvent s'énoncer comme suit :

- L'écart entre l'étalage constant des bons sentiments et l'ensemble des pratiques économiques et financières,

- L'écart entre les connaissances à disposition et la proportion de ces connaissances utilisées pour résoudre les problèmes dont l'urgence est largement reconnue,

- L'écart entre la capacité de prévision (dans le domaine scientifique, militaire, technique) et l'ignorance des conséquences engendrées par les activités poursuivies dans ces domaines,

- L'écart entre la nature et l'ampleur des menaces (en plus de celle du terrorisme) et l'anémie des politiques censées y répondre,

- L'écart entre l'indigence du discours des politiques à usage médiatique et une analyse qui serait à la hauteur des nouvelles orientations à prendre,

- L'écart entre l'ivresse que confère une communication perpétuelle et l'apprentissage des conditions d'un échange avec ceux dont on n'écoute pas la voix.

Ceci n'est qu'un début de liste à caractère indicatif destiné à faire voir que si la logique mondiale vise, d'une part, il est vrai, à fusionner et à homogénéiser, elle travaille d'autre part à systématiquement dissocier, fissurer, séparer ce qui devrait entrer dans un rapport d'adéquation réciproque. À savoir : les discours et les déclarations en regard des actes, les savoirs dans leur rapport aux processus décisionnels, le principe de précaution en lien avec les risques connus et courus, les promesses dans leur relation avec les engagements politiques correspondants.

Mais lorsque existent les écarts évoqués ci-dessus, les réalités qui ne prennent sens que les unes par rapport aux autres perdent leur raison d'être qui est celui d'œuvrer *dans un rapport de complémentarité*.

Elles s'autonomisent progressivement et, lorsqu'elles ne sont plus articulées entre elles, deviennent des mondes qui tournent tout seuls, avec leur sens à eux, clos, lisse, leur logique, sans commune mesure avec la réalité complexe et composite. Ainsi certains discours, notamment internationaux ⁵, planent à hauteur stratosphérique, les promesses de l'accès à tout pour tous se renouvellent mécaniquement sous vide social, la connectivité frénétique ignore ceux qui vivent des conditions d'existence non numérisées.

Éthique de la sauvegarde ou manipulation ?

Est-ce que l'humanité est à la hauteur des problèmes qu'une partie de cette humanité a déchaînés ? Pour répondre à cette question, il faudrait commencer par prendre la mesure de ces problèmes, ce qui signifie d'abord les considérer comme des problèmes.

Que peuvent dire les chercheurs sur les conséquences de leurs plus récentes manipulations génétiques, indépendamment de l'aspect purement scientifique de leur travail ? Personne ne sait aujourd'hui où commence le vivant (on dit généralement « où faire commencer le vivant », ce qui est déjà en soi révélateur d'un certain volontarisme). On se prend déjà à imaginer le « crime de généalogie » (P. Legendre) que rendront possibles les clones humains. *L'espèce* en tant que telle est prête à poursuivre les recherches, car peu importe que le premier clone humain soit japonais ou américain. Une fois l'opération réalisée, sa nationalité sera secondaire. En revanche, tout sera entrepris pour nous faire croire que ces recherches et leurs résultats étaient nécessaires. Dans ce contexte, les comités d'éthique, tout respectables soient-ils, sont à la science ce que sont les droits de l'homme à la politique : trop

souvent un moyen apparemment élégant (pour les politiques) de se défaire de leurs vraies responsabilités. Ils permettent d'aller de l'avant dans la recherche et ses applications avec une caution humaniste.

Et comme tout va très vite, l'humanisme lui-même est démodé. L'être humain, celui qui fascine les chercheurs les plus à la pointe, est hybride, flexible, fait d'un mélange complexe de prothèses artificielles et d'éléments corporels.

Le clonage des animaux ayant commencé, certains jubilent à la pensée de fabriquer des êtres vivants totalement inédits, reconstitués à partir de pièces différentes. Ainsi Isabelle Rieusset-Lemarié nous prédit un monde où se produira « la prolifération métamorphique des créatures transgéniques, du porc à organes humains à cette oreille poussée sur le dos d'une souris ⁷ ». Une quasi éternité est ainsi promise puisque ces nouvelles biotechnologies assurent une réplique et une prolifération des créatures à volonté.

Bill Joy, cofondateur et scientifique en chef de *Sun Microsystems*, estime que face aux nanotechnologies, à la robotique, aux manipulations génétiques et aux possibilités de dérapage qu'elles engendrent, la seule solution de rechange réaliste est de « limiter les technologies trop dangereuses, en limitant la poursuite de certains types de connaissances ». Bien que le désir de savoir soit inhérent à l'humanité, dit Joy, « si l'accès infini et le développement illimité de ce savoir nous mettent tous devant un danger manifeste d'extinction, alors la raison et le sens commun exigent que nous réexaminions notre révérence face à ce savoir ⁸ ».

En mariant les capacités de l'ordinateur et la génétique, il est possible de violer des frontières génétiques. Ces transgressions ne seront pas le fait des seuls scientifiques mais des grandes multinationales également.

Tandis que l'on vante les avancées de la thérapie génique, les enjeux et les dangers faramineux propres à l'ingénierie génétique sont occultés. Combiner des espèces, jouer avec les codes génétiques, prendre un gène humain et l'implanter dans une cellule de mouton pour ensuite cloner ce mouton, cela est désormais possible et réalisé (après Dolly, ce fut Polly).

Face à cette potentialité faustienne de création d'une nature artificielle (qui n'a rien à voir avec les procédures de sélection classique), nous n'avons pas le début d'une réponse aux milliers de questions que ces manipulations vont poser. À titre d'exemple, en voici quelques-unes : quelles seront les conséquences pour l'air, la

biosphère, la terre, pour les autres espèces, de la présence et de la diffusion de ces organismes génétiquement modifiés? Lesquels seront bénéfiques, pour qui, selon quels critères, quels en sont les dangers, sont-ils prévisibles, si oui, peut-on les circonscrire? Que saurons-nous des recombinaisons génétiques par croisement non contrôlé qui interviendront nécessairement par la suite? Quelles incidences sociales, psychologiques et anthropologiques le fait de pouvoir implanter des gènes dans des embryons suscitera-t-il? Comment gérerons-nous le nouvel eugénisme que l'on ne pourra raisonnablement pas empêcher si l'on dispose des technologies pour le réaliser? Et si quelques grandes compagnies obtiennent le monopole du code génétique de l'espèce humaine, les gouvernements l'accepteront-ils, à quel prix, et avec quelles conséquences? *Quid* des brevets découlant des « inventions » d'embryons, des créations d'êtres hybrides?

Que savons-nous donc de ce qui attend l'espèce humaine et l'écosystème de la terre? Pas grand chose en vérité, les chercheurs et les politiques pas davantage. Dans une inconscience voulue ou non, des seuils sont dépassés, une irréversibilité assumée, des dommages irréparables sont devenus irréparables, des frontières abolies, des écarts tolérés, des injustices admises et reconduites de plus belle, et cela au nom de la science, de l'économie, de la technique, bref de la recherche et du développement. La démesure irresponsable fait qu'un savant anglais a pu obtenir un brevet de production sur un embryon qu'il avait « inventé ». Tout animal cloné à partir du processus qu'il a mis au point lui appartient donc dorénavant de droit. Extrapolons cette décision au clonage humain et nous aurons, comme le dit Jeremy Rifkin⁹, une nouvelle forme d'esclavage puisque des humains auront en leur possession d'autres humains, de l'embryon à la mort. Attribuer des droits de propriété sur des gènes, c'est céder la matière même du vivant au capital, sa recette en quelque sorte, c'est du même coup s'auto-instituer Dieu créateur. C'est jeter par dessus bord toute mesure.

Retrouver le sens de la mesure suppose dans ce cas interdire à tout jamais tout brevet sur une quelconque portion du patrimoine génétique.

La démesure tient au fait que l'on ne se pose plus la question des objectifs de la technologie, on se borne à la développer. Le progrès n'est plus vraiment invoqué. L'innovation en tant qu'innovation se suffit à elle-même puisqu'elle offre un nouveau produit au marché. Tandis que personne n'est capable d'évaluer les risques, certaines

compagnies font de ces risques un profit ! Ainsi Monsanto accuse les paysans dans certains pays d'Asie d'avoir « volé » ses OGM, alors que ceux-ci se sont répandus d'eux-mêmes par la pollinisation dans les champs voisins. Des procès sont intentés aux paysans qui permettent au final à Monsanto de contrôler les fermes et les récoltes par le biais de l'expropriation des terrains. C'est le principe du « *pollueur payé ou rémunéré* »¹⁰. » Le même auteur accuse Syngenta et Monsanto d'exploiter le génome du riz pour créer un riz génétiquement modifié. Car le plus terrifiant dans l'activité technoscientifique, c'est-à-dire dans l'artificialisation continue de la vie à l'œuvre depuis un siècle, c'est très précisément qu'elle est devenue incontrôlable : lors même qu'elle se propose de corriger les nuisances ou les désastres amenés par les stades précédents de son développement, elle ne sait qu'en produire d'autres, plus variés, complexes, imprévisibles et recombinaisons¹¹.

Si bien que c'est peut-être d'Œdipe dont nous nous rapprochons, et Prométhée qui devient son petit frère dans le mythe revisité de la démesure. Œdipe, celui qui accomplit des actions impensables *sans le savoir* (inceste et parricide), alors que Prométhée était lucide sur ce qu'il faisait et risquait. Inceste en vue avec les clones humains qui ne seront ni l'autre, ni le même, mais une « conjugaison angoissante des deux »¹² ? Parricide soft lorsque l'héritage des anciens et des ancêtres, de l'Histoire n'informe plus le présent ? Œdipe a donc son mot à dire ici puisque son histoire illustre les ravages de l'action inconsciente, et que son fameux complexe n'est peut-être plus celui que l'on privilégiait...

Postmoderne ou post mortem ?

Il y a déjà longtemps que nous sommes pris dans le mouvement de la longue marche du progrès et du productivisme qui a envoûté les politiques de droite comme de gauche.

Ainsi qu'en escrime, il s'agit de *rompre la mesure*, c'est-à-dire de faire un bond en arrière ou de côté afin de considérer l'ensemble du tableau, d'échapper à une avance de l'adversaire qui serre de trop près. Que cet adversaire se nomme gauche ou droite, économie planifiée ou libéralisme économique, développement hier, mondialisation aujourd'hui, il a propulsé la même vision utopique de la vie comme une course en avant perpétuelle aux dépens de cultures et de natures sacrifiées, donc d'êtres humains éliminés, et d'une planète mise en danger de mort.

Au seul nom de la croissance, à l'aide des ajustements structurels,

les sacrifices valaient développement. Le « développement humain » introduit par le PNUD ne remet pas en cause la croissance infinie, donc les sacrifices. Mais ces coûts sociaux, humains et environnementaux méritent-ils encore le nom de « sacrifice » lorsque ces derniers ne représentent pas, à proprement parler, des parts *prélevées sur la richesse du sacrifiant*, ce que les Grecs nommaient *la part du feu*?

Remettre certaines expressions sur leur pied fait partie de la stratégie de la déqualification du « plus » car cela permet de donner leur vraie signification à des expressions qui prétendent nommer le réel. Commençons par la *mondialisation* qui n'est, en réalité, *c'est-à-dire dans les faits*, qu'un Apartheid à peine déguisé, à l'échelle mondiale, un développement séparé, un racisme économique postmoderne globalisé. Cette mondialisation, comme du temps de l'Apartheid politico-juridico-policiier sud-africain, ou du temps des Aztèques, exige des sacrifices humains. « L'homme ne s'émancipe pas de la barbarie, il y court comme un dératé. [...] Pas de retour aux origines barbares mais une avancée, une fuite en avant vers l'ignominie ¹³. »

La mondialisation est un chantier, mais c'est aussi l'autel contre-nature où ce qui est sacrifié, ce sont les autres, leurs parts des biens communs de la planète. Celles-ci sont définies et prélevées par le système économique international, par les transnationales qui règnent sur un pseudo marché, en bref par un système capitaliste mondialisé qui ne peut fonctionner, se reproduire et s'étendre qu'en approfondissant les écarts entre riches et pauvres et en perpétuant le pillage de la terre. La paupérisation aggravée est le sacrifice exigé de force par la logique du tout économique. Les parts du sacrifice sont aussi arrachées à « l'autre » représenté par la biosphère que l'on mal-mène, et « aux autres » de demain qu'incarnent les générations futures.

Combien de *sacrifices externalisés* admettra-t-on comme prix pour une abondance octroyée à 24 % de la population mondiale? Ou encore combien de crises frappant de plein fouet le cœur des sociétés riches faudra-t-il pour que soient désignés et pris en compte *politiquement* les fondements des déséquilibres qui menacent la planète et l'espèce?

La justice comme mesure

La balance, un des symboles de la mesure représente aussi, ou devrait-on dire d'abord, la justice. Et la justice, c'est ce qui est *rendu* ¹⁴. Après que l'on ait reçu, et quoique cela ait pu être, on doit rendre. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit ici de justice sociale quand bien

même l'expression semble étrange : rendre la justice sociale... Mais penser « le moins », n'est-ce pas aussi penser l'étrangeté des mesures à prendre auxquelles on pense le moins ? Pour Sloterdijk, philosophe allemand, la modernité, « c'est le renoncement à la possibilité d'avoir un alibi ¹⁵, » ce qui implique d'admettre qu'aujourd'hui chacun est au courant de ce que se perpétue « une globalité d'injustice sur fond d'équivalence générale » ¹⁶, et partant une infinité de crimes déguisés en sacrifices anonymes. Être moderne, c'est être sur le lieu du sacrifice ¹⁷.

Retrouver le sens de la mesure, c'est refuser que sous prétexte d'être dans le domaine du « pas-encore » (Ernest Bloch), c'est-à-dire dans le développement infini, l'on diffère indéfiniment une justice sociale minimale et un respect de l'environnement, au nom d'un phantasme, d'un rêve, d'une attente, d'une utopie qui pointe vers l'infini des avantages à venir.

Le sens de la mesure ne suffit donc pas, il faut la juste mesure. Ce qui est rendu.

Hans Jonas dans son magistral ouvrage¹⁸ s'interroge sur ce qui devrait, pourrait, nous faire comprendre la nécessité de s'extraire de cette fascination d'une vision de l'humanité en transition, toujours inachevée qui travaille sans relâche, obsessionnellement et à l'aveugle, à une réalisation projetée dans l'avenir. Cette utopie tenace est pour lui une *erreur anthropologique* car elle fait croire que le papillon (le « plus ») sort toujours de la chrysalide (« le pas-encore »), et jamais l'inverse. Toujours cette vision du monde, étroite, unilinéaire, en deux dimensions, cette panique du « retour en arrière », comme si la vie et l'histoire n'étaient qu'une ligne ou une route à prendre dans un sens unique : *vers l'avant...* Replonger en arrière dans le temps est impossible, mais les chemins de traverse sont à emprunter, la latéralité est source d'imagination, d'itinéraires inédits, le chemin peut aussi être vertical vers le haut, ou en profondeur, vers des galeries souterraines, des puits de science... Interdiction est pourtant faite aux Modernes de proposer des changements, qui aient d'un retour ou d'un recours au passé, la moindre apparence ! Dans ce monde mondial pas d'ambivalence, pas de réversibilité, donc bel et bien, erreur anthropologique, car un oui perpétuel, un monde sans ombre, un mouvement unilinéaire, une équivalence générale de tout en capital, débouche sur un état monstrueux, dont nous ne pouvons même pas prévoir la forme ou son absence.

Que s'est-il passé pour que certaines cultures soient poussées à perpétuellement se chercher « en avant », dans la folie d'une

trajectoire qui va tout droit, d'une poussée qui interdit de même *demander* où tout cela mène, ou conduit les autres, soi-même, le monde. Il est aisé de retracer comment l'idée de progrès s'est installée et propagée à travers l'économie, les sciences et les techniques. En revanche comment expliquer le fait que les décideurs, les politiciens, les dirigeants, ceux qui portent le nom de « responsables » persévèrent aujourd'hui dans une voie qui se révèle chaque jour plus dangereuse pour l'ensemble de l'humanité et pour son support matériel, la biosphère? Faute d'un sens minimal de la mesure, les mondialistes continuent à faire comme si tout était possible : et le développement de tous, et les droits de l'homme, et la croissance, et la mondialisation et la lutte contre la pauvreté. Ce faisant, ils infligent leur folie, une mondialisation sans frontière qui est d'autant plus ghettoisée qu'elle produit des inégalités en chaîne. Poussée à son terme, la mondialisation rendra le monde inhabitable, pour les hommes tout au moins. Volatile à l'image de la bulle financière, lourde à celle de la charge qu'elle fait peser sur l'écosystème terre, la mondialisation vaut d'abord par l'irresponsabilité qu'elle exhibe comme une audace et un dynamisme vital.

Un autre tempo

Le principe (responsabilité de H. Jonas), l'éthique de la sauvegarde de (M. Lacroix), la pédagogie de la catastrophe (Denis de Rougemont), l'heuristique de la peur (H. Jonas), autant de lumières et d'outils qui invitent à réagir sans tarder. Il faut en prendre pleinement conscience, la raison et la rationalité de la modernité se conjuguent pour imposer *un projet infini dans un monde fini*. Tout est dit ici du dilemme qui nous occupe.

Seule une infinie précaution à l'égard du fini permettra que l'on reconfigure un avenir. S'obstiner à faire l'inverse et c'en sera, cette fois-ci vraiment fini ! Rappelons toutefois qu'une bonne moitié de l'humanité envisage assez tranquillement qu'il y ait un terme à l'existence de l'humanité. Faut-il préciser que l'Occident n'en fait pas partie ?

Arrêtons-nous un moment et essayons de visualiser ce projet aussi loin que nous puissions le faire en imagination. Partons de maintenant, en 2002, moment où, précisément, le caractère fini du monde se manifeste dans les domaines de l'eau, de l'air pur, des terres cultivables, du pétrole, et prenons la question : jusqu'où irons-nous ? Qui est ce « nous » ? Les deux dixièmes dont parlent Hans-Peter Martin et Harald Schumann¹⁹ ? Les huit dixièmes ? Des

fractions d'humanité ? Le néo-eugénisme économique et financier suffira-t-il à allouer les ressources raréfiées aux privilégiés du projet infini ? Va-t-on tirer la courte paille ? Ces questions ne sont ni cyniques, ni incongrues ; elles sont implicitement posées chaque jour et chaque jour, il y est explicitement répondu.

Rechercher à notre mesure le sens de la mesure, cela pourrait consister à le repenser, à différentes échelles, en commençant par celle incarnée par le corps, dans le couple, puis en passant par la famille, les relations sociales dans le clan, le quartier, la terre, la ville, de la région, la nation, le continent. À chaque niveau de réalité, on trouvera non pas exactement les mêmes questions, mais à chaque fois des pratiques, des représentations et des discours relatifs au temps, à la durée, à l'espace, au pouvoir, au sexe et au genre, au rapport avec le vivant, au travail, au savoir, à la parole et au silence, au lien entre le dedans et le dehors, à la beauté, à la technique, bref à des mondes réels ou métaphoriques, mais habités.

Il n'y a rien dans tout cela qui ne puisse faire l'objet d'une recherche du « moins » dans le sens d'une redécouverte d'une qualité dans le respect, comme principe d'une plus juste mesure, et d'un rapport à la justice, comme principe d'une autre répartition des paroles, des droits et des biens. Laisser faire, laisser venir, se retirer, considérer que ce qui semble être donné est toujours redonné de la part d'un autre être, à partir d'un autre regard, d'une autre culture, au terme d'une rupture.

Cette démarche à inventer peut débiter en prenant le contre-pied de certaines valeurs-culte de la modernité à l'aide de pratiques et d'expériences à inventer. Limites silencieuses, portes dérobées mais ouvertes. Certains devront bien être les pionniers et apprendre à traîner les pieds *activement et positivement* ! Ou carrément tourner les talons. Le refus de l'abattoir s'élabore d'abord à une toute petite échelle. Mais cette recherche et cette lutte ne visent rien de moins qu'un nouveau mode de civilisation qui ne soit fondé ni sur le sacrifice humain, ni sur celui de la nature ou des générations à venir.

1. Roger Bastide, « Prométhée ou son vautour : essai sur la modernité et l'anti-modernité » dans *Le Sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot, 1975, pp.165-185.

2. Leopold Kohr, « The Problem is Bigness », *Resurgence*, n. 208, pp. 64-65.

3. Elias Canetti, *Le Territoire de l'homme* (Paris, Albin Michel, [Carl Hanser Verlag, Munich, 1973], 1978), p. 121.

4. On doit à Nicolas Georgescu-Roegen le travail pionnier sur la notion de décroissance, à Jacques Grinevald celui d'avoir diffusé et poursuivi cette ligne de pensée et de recherche.
- Nicolas Georgescu-Roegen, *La Décroissance : Entropie-Écologie-Économie*, présentation et introduction de Jacques Grinevald et Ivo Rens, Paris, Sang de la terre, 1995 [1^{ère} éd. : *Demain la décroissance*, Lausanne, Pierre-Marcel Favre, 1979]).
5. Marie-Dominique Perrot, *Mondialiser le non-sens* (Lausanne, L'Âge d'Homme, 2001).
6. Michel Lacroix, *Le Principe de Noé ou l'éthique de la sauvegarde*, Paris, Flammarion, 1997.
7. Cité p. 82 dans Alain Finkelkraut, Paul Soriano, *Internet, l'inquiétante extase*, Paris, Mille et une nuits, 2001.
8. Bill Joy, « Forfeiting the Future », *Resurgence*, n. 208, sept/october 2001, pp. 9-11.
9. Jeremy Rifkin, *The Biotech Century*, Victor Gollancz, 1998.
10. Vandana Shiva, « Caring in Agriculture », *Resurgence*, n. 208, sept/oct. 2001, p. 43.
11. René Riesel, *Aveux complets des véritables mobiles du crime commis au CIRAD le 5 juin 1999 suivis de divers documents relatifs au procès de Montpellier*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2001, pp. 24-25.
12. Lucien Sfez, « La Peur des clones », *Le Monde*, mardi 22 avril 1997, p. 13.
13. Daniel Accursi, *La Pensée molle*, Paris, Gallimard, 2002, p. 45.
14. « Justice » désigne ce qui doit être rendu (comme on dit en français, « rendre justice »). Ce qui doit être restitué, remis, donné en retour à chaque existant singulier : ce qui doit lui être accordé en retour du don qu'il est lui-même. Et cela comporte aussi qu'on ne sait pas exactement (on ne sais pas « au juste », comme on dit encore en français) qui ou quoi est un « existant singulier », ni jusqu'où ni à partir d'où., Jean-Luc Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 174.
15. « Le dernier homme est suisse », propos recueillis auprès de Peter Sloterdijk par Pierre-André Stauffer et Michel Zendali in *L'Hebdo*, 6 avril 2000, p. 90
16. Jean-Luc Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 63.
17. Jean-Pierre Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992. Pas dans le sens économique où « tout choix est « sacrifice » et où « l'économie, c'est la gestion rationnelle du sacrifice », p. 44.
18. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, Paris, Flammarion, 2000 [Frankfurt, Insel Verlag, 1979]).
19. Hans-Peter Martin, Harald Schumann, *Le Piège de la mondialisation*, Solin/Actes Sud, 1997).

La tyrannie du management, ou qu'y a-t-il après le développement¹ ?

Samuel Sajay *

Nous nous demandons aujourd'hui s'il est possible de défaire le développement et de refaire le monde en redécouvrant le sens de la proportion. Un monde « fait » n'est pas naturel : il n'est pas « donné ». Toutefois, parler du sens des proportions – de ce qui est juste, approprié et bon – présuppose l'existence du monde naturel et donné. Il s'ensuit que le monde ne peut être *fait* que dans la disproportion. Ainsi, pour refaire le monde, il serait peut-être approprié de ne pas redécouvrir le sens de la proportion.

Il est intrinsèquement difficile de *définir* le *sens* de la proportion². Toutefois, puisque nous sommes ici dans la France de Louis Dumont, je proposerai deux exemples. Dans le Sud de l'Inde, tout le monde sait qu'il ne faut pas boire d'eau froide lorsque l'on a le nez qui coule. Puisqu'un rhume indique un excès de froid, il faut le guérir par de l'eau chaude poivrée, qui constitue une chaleur inversement proportionnée appropriée. Dans certaines familles du Sud de l'Inde, quand un jeune homme présente sa fiancée à sa famille, celle-ci doit passer du pied droit le seuil de la maison pour être acceptée par sa belle-mère. Du pied droit, elle libère une dose appropriée de bonne fortune pour la maison : poser le pied gauche sur le seuil aurait sans doute des effets catastrophiques.

L'ère du développement représente peut-être la première tentative délibérée et prolongée de « faire » le monde entier. En 1948, quand le président Truman livra les « zones sous-développées du monde » à l'aide technique et à l'assistance, cela impliquait que le développement

* Docteur en administration des affaires, collaborateur d'Ivan Illich.

était un processus manufacturé, c'est-à-dire fait par l'homme³. Les naissances qui résultent d'une planification de la part des parents sont des événements manufacturés, de même que la mort, lorsqu'on la définit comme un court-circuit terminal du cerveau. C'est ainsi que le développement fabriqué par l'homme, ou non naturel, transforme les rythmes et les seuils naturels en processus planifiés. Dans ce sens, l'intuition qu'avait eue Truman s'est confirmée : le développement humain implique de développer les humains. Le développement programmé des humains a été, et demeure, l'essence des programmes de développement : cela apparaît avec évidence dans des concepts tels que « les besoins humains élémentaires » (le niveau minimum d'humanité), ou que « les indicateurs du développement humain » (le calibrage du développement humain sur la base d'un calcul comparatif des revenus, de l'espérance de vie, du niveau d'éducation et même du degré de liberté).

Plus d'une cinquantaine d'années se sont écoulées depuis le début du « développement » : on sait maintenant que ses programmes ont échoué à vaincre « ces vieux ennemis : la faim, la misère et le désespoir » (pour reprendre les propos de Truman en 1948)⁴. Ce que l'on sait moins, c'est que cet échec désolant à développer les humains masque une victoire écrasante : le développement a atteint son objectif symbolique, celui de rendre tout le monde humain. L'on entend dire que le zèle messianique qui animait l'ère du développement s'est épuisé après tant d'échecs. Toutefois, cette lassitude apparente n'est peut-être que le repos bien mérité qui suit un travail achevé. Reformulons : l'ère du développement a atteint ses objectifs symboliques : maintenant, tout le monde est humain, il ne reste plus de sauvages ni de primitifs. L'humanisation des peuples a commencé avec l'âge des Lumières en Occident, et a été confirmée par l'histoire récente du développement⁵. Puisque le développement a universalisé l'humain, il est peut-être pertinent de revenir sur son histoire.

L'humain du développement a commencé par être l'homme des philosophes modernes et surtout des Lumières. Paradoxalement, pour devenir éclairé, l'homme a dû postuler qu'il ne se connaissait pas et qu'il lui était impossible de se connaître. John Locke témoigne de cette obscurité dans laquelle l'homme est tombé dès le XVII^e siècle. Il écrit que « la substance est impossible à connaître », et suggère que l'homme est une substance. De l'homme, on peut tout au plus dire qu'il craint la mort (Hobbes) et la dépossession (Locke). Mais la peur est une passion qui appartient à sa nature ani-

male. Son humanité, c'est-à-dire ce qu'il a en plus de son animalité, reste à déterminer. Puisque être indéterminé c'est être radicalement libre, on peut dire que l'homme est impossible à connaître du fait de sa liberté. Libéré de toute nature humaine, l'homme ne peut se connaître qu'en se faisant, c'est-à-dire en étant non-naturel.⁶ L'homme moderne est un « self-made man » qui se construit selon sa volonté. Comme aiment dire les Américains, on est libre de devenir tout ce qu'on veut. Il est peut-être réconfortant de noter que les philosophes contemporains de tous bords s'accordent sur le fait que l'homme n'a pas de nature, même s'ils nous l'annoncent quelquefois sur le ton de la découverte⁷. En tous les cas, il est intéressant de se pencher sur certaines implications de ce présupposé, ne serait-ce que pour clarifier la signification du programme de développement des humains.

Tout d'abord, chaque personne est humaine à la base. On peut dire que les gens sont humains quand ils sont envisagés « sans distinction aucune ⁸ ». On veut dire par là que toutes les distinctions personnelles sont conventionnelles. Autrement dit, une femme est un humain lorsqu'on la considère sans ses talents et ses dons naturels — c'est-à-dire sans sa nature⁹. Il s'ensuit qu'un humain ne peut être une personne, puisqu'il ne peut y avoir de personne non naturelle. L'humain est donc une entité légale plutôt qu'une créature naturelle. La loi moderne est positive, car elle est le fait d'êtres autonomes. Elle prend sa légitimité en reflétant la volonté de tous ou, du moins, le consentement de ceux qui y sont soumis. Puisque le consentement commun ne peut dépasser les préoccupations communes, il faut en conclure que ceux qui consentent à cette loi doivent forcément se ressembler. Puisque les gens ne peuvent se ressembler que de manière impersonnelle, la légitimité de la loi positive vient de son caractère impersonnel. Autrement dit, l'homme moderne et la loi moderne sont tous deux des faits plutôt que des données¹⁰.

Deuxièmement, si être humain c'est être libre de toute détermination naturelle, cela signifie que tout ce qui est donné restreint cette liberté. Pour être libre, l'homme ne prend rien de ce qui est donné : il refuse de se soumettre aux obligations et aux devoirs, il refuse les cadeaux de peur de devoir quelque chose en échange. Échapper aux rythmes et aux cycles naturels (à la faim, à la misère et au désespoir) ne suffit pas à assurer la liberté de l'homme : il doit aussi rompre ses liens ancestraux. Toute association, que ce soit avec un frère ou un inconnu, doit résulter de son consentement souverain. C'est donc parce qu'il est rebelle que l'homme est souverain. Cela explique

peut-être que les modernes, de Hobbes aux écologistes, considèrent la fuite devant ce qui est donné comme une exigence de la survie humaine. Les gens ne survivent en tant que rebelles souverains qu'à condition de rejeter, tels des haillons, tout ce à quoi ils ne consentent pas.

Troisièmement, la seule façon pour l'homme de rester non naturel est de transformer ce qui est donné en quelque chose de fait. Si ce qui est donné implique une soumission, ce qui est fait exprime la liberté de l'homme, car ce qui est fait par l'homme est forcément limpide pour lui. La science moderne inverse la vieille maxime selon laquelle l'art imite la nature¹¹. Si c'est la nature qui imite l'art, elle peut être comprise artificiellement, d'où la phrase célèbre de Hobbes : « Nous ne connaissons que ce que nous faisons¹². » Pour l'homme éclairé, il s'ensuit que les peuples traditionnels sont ignorants et immatures et que la nature est brutale si elle n'est pas apprivoisée. Que ce soit à travers des modèles scientifiques ou des instruments techniques, l'homme ne connaîtra jamais le monde que par les choses et les théories qu'il fait. Or, puisque tout ce que fait l'homme est rationnel, le monde fait par l'homme l'est aussi.

L'humain, ce produit exporté par l'ère du développement, n'est donc rien d'autre que l'homme : celui dont la nature est à la fois inconnue et impossible à connaître et qui est donc un individu légalement reconnu et non une personne ; celui qui doit échapper aux déterminations de la nature et de la tradition pour rester indéterminé, c'est-à-dire libre ; celui qui doit inventer le monde de façon rationnelle pour en avoir une connaissance scientifique. C'est une démarche téméraire, mais pas forcément injustifiée, que de voir dans ce creuset des malaises modernes des indices de ce qui suivra l'ère du développement.

Pour échapper au rythme tantôt généreux, tantôt cruel de la nature, pour accroître ses biens et pour s'assurer une vie facile, l'homme moderne a dénaturé le monde par la science et la technologie. Cette modernisation des hommes, des femmes et des enfants, qui les a transformés en humains, a consisté à les arracher à l'emprise de la nature – à les exclure de leur communauté naturelle, comme l'avait bien compris Truman. Que ce soit par la volonté du marché ou celle de l'État, on fabrique plus de logements, plus d'électricité, plus de tout, grâce à la transformation du gratuit en rare. La quête du « toujours-plus » est sans fin, car les limites de la satisfaction constituent aussi une limite pour l'être humain.

Pour échapper aux contraintes traditionnelles et aux règles coutu-

mières, l'homme détruit son milieu social à travers la science de la société. Il remplace les liens traditionnels par des liens sociaux agencés, il remplace les devoirs par des droits et les obligations par un récépissé. Particulièrement depuis la fin du XIX^e siècle, les experts en tout genre découpent la société en problèmes sociaux : la prostitution, le design urbain, le chômage, les maladies... la liste est interminable. Ces experts, qui ont défini les problèmes sociaux qu'ils allaient ensuite résoudre, ont réorganisé de façon rationnelle la vie quotidienne des gens ordinaires. Puisque les experts se sont chargés des problèmes sociaux, les gens ordinaires peuvent rester tranquillement indifférents les uns aux autres. En fait, on pourrait dire que les humains se caractérisent par le fait d'être forcément étrangers les uns aux autres. C'est parce qu'ils sont étrangers qu'ils sont liés par des besoins, plutôt que par la conscience de ce qui est dû aux autres¹³. La transformation des hommes, des femmes et des enfants en humains consiste donc également à les déraciner de leur milieu social par la science, qui, plutôt que de donner aux gens ce qui leur est dû, leur donne ce dont ils ont besoin.

Mais ce double déracinement ne peut définir le post-développement, puisqu'il définit la longue histoire du développement lui-même. Si l'on doit donner un sens à « post », ce préfixe omniprésent, il faut donc se demander ce qui a changé avec la réussite symbolique du développement. Certes, tout comme il serait absurde de considérer cette réussite symbolique comme une victoire absolue, il est déraisonnable de spéculer sur l'avenir. Après tout, comme le fait remarquer Latouche, les « naufragés » du développement sont légion¹⁴. Dans certaines parties du Sud de l'Inde, la déesse de la bonne fortune répond encore au pas du pied droit sur le seuil. Cependant, puisque le développement signifiait principalement « occidentalisation du monde », il est peut-être possible d'envisager ce qui suivra sa victoire en tentant de comprendre ce que font *aujourd'hui* les plus développés parmi les humains.

Comme nous l'avons dit, l'ère du développement visait au développement universel des humains. Un être humain est un précipité de personne dépouillé de son milieu naturel. Le développement mondial vient également du fait que l'homme souverain et éclairé doit construire le monde pour confirmer sa liberté radicale et son édification¹⁵. Mais après avoir construit le monde entier, l'homme se rend forcément compte qu'il n'a pas fait que du bon – comme le savent tous les écologistes – et commence donc à le refaire. L'homme ne peut refaire que ce qu'il a mal fait : après tout, un

potier sain d'esprit ne refait pas un pot parfait. L'idée de « refaire » suppose une fabrication antérieure : aucun potier ne refait un vase qu'il n'a pas encore fabriqué. De plus, si les humains développés ne font que refaire le monde, il va de soi qu'ils envisagent le monde comme devant être refait. Soyons plus clairs : ces humains qui veulent refaire le monde *savent* qu'ils ont déjà fait le monde dans lequel ils vivent.

Toutefois, entre faire le monde et le refaire il faut marquer une distinction importante : si l'homme des Lumières a fait le monde en partant du principe que la nature imite l'art, l'homme développé, lui, refait le monde en prenant son art pour de la nature, en confondant ce qu'il a fait avec ce qui est donné. En réalité, les efforts actuels pour refaire le monde renforcent la certitude moderne que le monde a été fait par l'homme¹⁶.

C'est peut-être quand l'homme commence à refaire le monde que le « management », ce mot humble et insignifiant, vient remplacer ces grandioses créations d'antan, le « progrès » et le « développement ». Le management est une technique d'optimisation : il consiste à faire ce qui est faisable. Le management n'est pas tant créatif que dérivatif : il s'agit, en quelque sorte, de réarranger ce qui est donné. Toutefois, ce qui est donné au management a déjà été construit¹⁷. Ainsi, si l'ère du développement avait pour ambition de construire le monde entier, il n'est pas surprenant de le voir suivi par une ère de management universel. Du « self management » au « management global », les humains semblent aujourd'hui gérer les fruits mitigés de leur travail créatif.

Le « self management » est l'un des éléments qui prouvent que la suite du développement sera le management universel. Des « politiques identitaires » au « choix de style de vie », le « self management » implique de gommer la distinction entre ce qui est construit par l'homme et ce qui est donné¹⁸. Les humains ne peuvent gérer que le soi qu'ils se sont construits. Autrement dit, le « self management » présuppose le « self made man ». Les humains développés semblent créer leur identité et choisir leur style de vie à partir des modes de vie et de façons d'être construits par l'homme des Lumières. Dans cette ère du « self management » donc, qui a oublié la différence entre le naturel et l'artificiel, le mode de vie devient un choix de vie – un style. Voilà peut-être ce que laisse présager l'après-développement, ou du moins ce avec quoi il serait compatible : l'ère du « self management » universel des humains, pour qui « la faim, la misère et le désespoir » ne peuvent être compris que comme choix de vie.

Il est bien possible que ceux qui luttent contre l'occidentalisation au Nord – tels les gens modestes qui vivent aux États-Unis – tentent de se protéger contre le management. Et il est également possible que ceux qui luttent contre l'occidentalisation au Sud – tels les Zapatistes du Chiapas – tentent de protéger leur nature. Toutefois, dans un monde fait et en train d'être refait par l'homme, il est peut-être inapproprié d'utiliser les mots « proportion » ou « juste mesure » pour parler de ces luttes. Car les proportions d'un monde fait par l'homme seront inévitablement des proportions *humaines*. Le Corbusier rêvait de concevoir des villes autour des proportions humaines, et les théoriciens des systèmes parlent d'intégrer les gens aux écosystèmes. De Le Corbusier au designer écologique, aux villes conviviales pour les piétons, aux styles de vie à l'empreinte écologique légère, à la gestion de l'équilibre des ressources bio-régionales, il n'y a qu'un pas. Il faut donc tempérer le désir de redécouvrir le sens de la juste proportion par la conscience que ce désir peut lui-même être disproportionné. Il l'est peut-être autant que l'intention de refaire le monde selon l'ancien étalon de la justice sociale¹⁹. En effet, cette vieille valeur ne peut plus avoir cours, car comme le dit Socrate à Glaucon : « Donc, engendrer la justice, c'est établir *selon la nature* les rapports de domination et de sujétion entre les divers éléments de l'âme ²⁰... »

Traduit de l'anglais par Lucie Périneau

1. Ces remarques sont le fruit de discussions permanentes avec Ivan Illich et d'autres. Pour plus de détails, voir www.pudels.uni-bremen.de

2. Le *sensus communis* fut d'abord défini comme le lieu où se mêlaient les sens, avant leur passage vers l'intellect. De ce point de vue, le sentiment de la proportionnalité présuppose que l'aperception intellectuelle ait pour origine la perception sensuelle. Ivan Illich signale ce point en citant le célèbre *nihil potest esse in intellectu si non fuerat prius in sensu*. Jean Robert attire l'attention sur l'impossibilité de retrouver le sens de la proportion quand *tota possunt esse in intellectu quamquam non erant prius in sensu*.

3. Dans *Le Développement, histoire d'une croyance occidentale*, Gilbert Rist remarque qu'en utilisant « sous-développé » comme adjectif, Truman a transformé le « développement », phénomène cyclique naturel connu d'Aristote, en phénomène linéaire dirigeable : la biologie moderne.

4. Dans le Nord industrialisé comme dans le Sud moins développé, la soi-disant « guerre contre la pauvreté » a été définitivement perdue. On hésite presque à parler de la nécessité d'un sous-développement perpétuel pour alimenter les programmes de développement, tant ce fonctionnement est évident. On peut illustrer cette poursuite du sous-développement perpétuel par un

exemple simple : en Inde, comme le dit Arundhati Roy, de grands barrages ont été construits pour produire de l'électricité, ce qui a entraîné l'évacuation des habitants ruraux et leur déplacement vers des zones urbaines pauvres. On a remplacé la générosité inégale du soleil par le monopole assuré des propriétaires de logements de misère sur des lignes électriques volées.

5. Serge Latouche insiste sur le fait que le développement est le prolongement de l'occidentalisation du monde : il est l'exportation d'une culture anti-sociale, car être occidentalisé c'est être individualisé.

6. Dans *l'Essai sur l'entendement humain*, il faut un chapitre entier à Locke pour arriver à la conclusion que l'homme n'a pas de nature. Il affirme en outre (par conséquent ?) que l'homme se fait par le travail, puisque le travail est ce qui tire l'homme de son « état naturel », c'est ce qui le rend non naturel, c'est-à-dire civilisé. En ce qui concerne la loi comme convention, voir aussi les premiers chapitres du *Contrat Social* de Rousseau.

7. En passant, notons que lors d'un célèbre débat, Noam Chomsky et Michel Foucault s'accordèrent sur le fait que leur principale différence était celle de la supposition de l'existence de la nature humaine. Au contraire de Chomsky, Foucault affirme qu'elle n'existe pas. Il faut tout de même souligner que pour Chomsky, la nature humaine est fabriquée par la science, c'est-à-dire qu'elle naît dans les fourneaux conceptuels et expérimentaux de la science moderne.

8. La Déclaration universelle des droits de l'homme, et en particulier l'article 2, montre à quel point la définition de l'humain est élémentaire : « Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation ».

9. Comme le dit Samuel Farage, qui étudie l'histoire de la médecine : « Un humain n'a pas d'humeurs. »

10. « Le Léviathan [...] n'est qu'un homme artificiel [...]; en lui la souveraineté est une âme artificielle [...]; les magistrats et les autres fonctionnaires préposés aux tâches judiciaires et exécutives sont les articulations artificielles [...] les pactes et conventions par lesquels les parties de ce corps politique ont été à l'origine produites, assemblées et unifiées ressemblent au *Fiat* ou au « Faisons l'homme » que prononça Dieu lors de la création. » (Hobbes : *Introduction au Léviathan*).

11. Citons Gassendi : « Pour ce qui est des choses naturelles, nous les examinons de la même façon que nous examinons les choses que nous avons nous-mêmes créées ».

12. Encore une vieille rengaine. Bacon en est peut-être le représentant le plus connu : il dit, et il n'est certainement pas le seul à exprimer ce sentiment, que la nature doit être « contrainte, modelée, et mise à neuf par l'art et la main de l'homme, comme si elle était une chose artificielle » (cité dans Merchant. *Death of Nature*, p. 170).

13. Comme le note Michael Ignatieff dans *Needs of Strangers*, le roi Lear montre sa perplexité devant le fait d'être devenu une personne nécessiteuse, lorsqu'il dit à sa fille Cordélie : « Qu'ai-je besoin des besoins ? Donnez-moi ce qui est mon dû. »

14. Dans *La Planète des naufragés*, un livre sensible et important, Serge Latouche exprime l'espoir que ces naufrages du développement ne seront pas démantelés.

15. Au cas où cette affirmation paraîtrait excessive, rappelons les rêves architecturaux de Descartes, de Bacon, de Hobbes et d'autres fondateurs de la pensée moderne, qui tous voulaient détruire les fondations anciennes et reconstruire.

16. Renforcer cette certitude s'oppose à l'intention implicite de cette conférence, à savoir commencer à refaire le monde de façon à redécouvrir le monde donné.

17. Le management implique de fusionner l'efficace et le suffisant, autrefois dissemblables, en des alternatives mutuellement complémentaires. Le respect des limites naturelles, par exemple, devient une recherche du « suffisant », dont le slogan serait « moins, c'est plus ». La gestion de la demande devient l'autre versant de l'efficacité : « Faire plus avec moins. » Voir Sachs et al. *Greening The North*, ch.6.

18. Les postcolonialistes se décrivent comme des hybrides, les technologues américains se voient comme des cyborgs, des artistes performeurs australiens jouent les post-humains, les managers tentent d'optimiser les ressources humaines en instaurant le contrôle par les employés, certaines personnes régulent leur propre système immunitaire, et la bio-éthique tente de rendre moral la fabrication d'humains par le clonage. À propos des hybrides, voir tous les livres de Homi Baba; voir aussi le livre de Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*. On se passera de citer les autres références célèbres.

19. L'expression est apparemment due à Barry Commoner; elle est reprise par Wolfgang Sachs dans *Planet Dialectics*.

20. *La République*.

Rêveries à des désirs démesurés

Frédérique Apffel-Marglin*

L'invention des « ressources naturelles »

Nous les cosmopolites modernes, héritiers de la révolution scientifique et du siècle des Lumières, sommes comme des enfants abandonnés. Nous avons perdu le filet d'un réseau de relations élargies et de communauté humaine et nous nous trouvons de plus en plus seuls, en concurrence avec les autres pour l'espace social et les récompenses qui nous font sentir que nous existons vraiment, nous comptons vraiment. Ces sentiments ne sont plus un droit inné ; il faut de plus en plus les conquérir par des luttes dures et solitaires. Cette solitude sociale, toutefois, ne commence pas à rejoindre un renoncement plus vaste, plus profond et plus radical.

Avant le triomphe de la modernité – fixé en Europe occidentale au XVII^e siècle par l'avènement de la révolution scientifique – beaucoup vécurent en interactions constantes¹ avec une foule d'êtres, de pouvoirs et d'esprits qui nous dupaient, nous protégeaient, se querellaient avec nous, nous guidaient, nous enseignaient, nous punissaient, nous parlaient. Nous étions riches dans nos communautés humaines et plus qu'humaines. Il y avait abondance de vie, d'êtres, pour nous accompagner dans notre voyage terrestre. Nous n'étions jamais seuls, jamais abandonnés. La multiplicité des êtres de ce monde nous apprenait à partager les récoltes avec eux ; ils nous apprenaient les gestes de réciprocité ; ils nous apprenaient à nous méfier de la cupidité et de l'accumulation. Ils nous apprenaient que la richesse des plantes, des arbres, de l'eau, du sol, des minéraux, n'était pas seulement à nous, n'était pas là uniquement pour satis-

* Professeur d'anthropologie au Smith College, où elle dirige le Center for Mutual Learning. Travaille avec l'ONG péruvienne PRATEC.

faire nos besoins. Ils avaient leur propre raison d'être, leurs propres exigences, leur propre nécessité. Nous devions demander la permission, partager, rendre, remercier. Par ces gestes nous nous rendions compte que nous n'étions qu'un fil dans une immense tapisserie qui tissait le motif de la vie sur terre.

Et puis, des interminables guerres de religion qui opposaient deux visions également dogmatiques du christianisme l'une contre l'autre, triompha le renouveau scientifique de la certitude². L'Europe poussa un soupir de soulagement collectif lorsque la Vérité Unique réémergea, tel un phénix, des cendres des bûchers des sorcières et autres hérétiques et des champs de bataille sanglants de la guerre de Trente ans. Les Européens étaient devenus dépendants de la certitude, au travers d'un millénaire et demi de garanties certifiées par l'Église. Avec l'avènement de la Réforme, cette certitude se divisa en deux, chaque camp réclamant la possession de la Vérité unique et indivisible.

Le protestantisme a pavé le chemin de la création de frontières entre la matière et l'esprit, que la révolution scientifique a enchâssées comme la Réalité. Dieu, les anges, toutes les puissances invisibles furent reléguées à la sphère surnaturelle. Depuis ce moment-là, la science s'occuperait du domaine de la matérialité, et la religion du domaine surnaturel. La coexistence pacifique nécessitait l'édification de barrières sur le territoire collectif. Avec le *cogito* de Descartes, l'esprit s'éloigna aussi de la matière, transformant le corps et le monde en mécanismes sans âme, nous transformant en simples observateurs d'une réalité matérielle inerte, nous les humains, seuls entre nous, abandonnés par tous les autres êtres.

Oui, nous pouvions continuer à avoir recours à dieu et à sa suite divine, mais nous devions la garder dans l'intimité de notre propre cœur et de notre âme et essayer de ne pas y mélanger la logique et la rationalité. La Réalité, nous devions l'affronter courageusement, sans l'aide d'autres puissances sauf celle de nos propres esprits. Le simple fait du savoir devint une aliénation, une distanciation, un contrôle sur la matière. La connaissance devint le pouvoir, nu, non modéré par le sentiment ou les restrictions éthiques ou par la beauté.

Où étaient les voix pour nous dire de partager la richesse de ce monde? Avec qui devons-nous désormais partager? À qui devons-nous désormais demander la permission de participer à la richesse du monde? Les puissances et les richesses de ce monde

devinrent muettes, dépossédées de leur ancien pouvoirs. Nous leur avons donné un nouveau nom ; nous les avons appelées « ressources naturelles », des choses sans but et sans esprit, qui sont autour de nous seulement pour que nous les utilisions. Les limites, les contraintes, disparurent comme la lumière des étoiles à l'aurore.

Dieu bien sûr n'a jamais perdu son pouvoir suprême mais en quelque sorte la nouvelle réalité matérielle s'est progressivement éloignée de sa juridiction. Dans ce nouveau monde matériel, nous les humains sommes en fait devenus les maîtres. Mais comment le pouvoir pourrait-il réellement se substituer à notre solitude nouvelle ? C'était une promesse d'accomplissement à travers l'assurance du progrès : les choses seraient toujours mieux, plus confortables. Elles devaient certainement nous reconforter au milieu de notre immense perte. Nous aurions plus de biens matériels, toujours plus, et ils nous satisferaient sûrement ; ils rempliraient sûrement le terrible vide. Le trou sans fin creusé par l'étouffement de toutes ces voix, de toutes ces présences, devait être rempli par une montagne d'argent et par les marchandises qui seraient achetées. Notre désir pour ces choses fut défini comme infini.

Tout ceci fut annoncé comme une grande avancée de l'humanité ; la perte des entraves millénaires de superstition, d'ignorance et d'obscurantisme ; la naissance d'une ère de grande lumière, la grande lumière de la rationalité qui devait illuminer le monde entier. Nous étions captivés par la restauration des certitudes. La certitude revint, fortifiée par sa redéfinition sur une nouvelle base séculière, son ouverture à la contestation constante, ses gardes fous mis dans des méthodes d'investigation plutôt que dans les dogmes. La vieille certitude s'est en quelque sorte avérée vulnérable à rendre la parole de dieu accessible à l'interprétation individuelle. La nouvelle certitude nécessiterait la contestation d'enquêteurs individuels³. En temps voulu, nous sommes arrivés à considérer la certitude religieuse comme une affaire de foi, de cœur, d'âme. La matière était une autre affaire. Nous avons qualifié ces vues de « découvertes ». Nous nous sommes sentis émancipés, même libérés, de l'obscurantisme de *l'Ancien Régime*.

Le matérialisme radical et le mécanisme de la nouvelle réalité séculière sont ce qui a créé une sphère protégée du conflit religieux qui en même temps était une sphère libre de toutes contraintes, de toutes limites. La vérité, maintenant libérée des contraintes éthiques, esthétiques et sentimentales, pouvait être recherchée dans ce qu'une université appelle ses replis les plus secrets. Cette liberté, cette

absence de limites ont lâché un courant ininterrompu de technologies encore plus puissantes. L'effet de ces technologies sur le monde humain et plus qu'humain les met hors de portée du nouveau savoir. De telles considérations, si elle faisaient partie de la recherche de la connaissance, entraveraient la recherche de la vérité où qu'elle puisse mener et cela serait une attitude sacrilège.

En tout cas, ces technologies toujours plus puissantes, toujours plus rapides, toujours meilleures, confirment ce que nous avons toujours su : que cette nouvelle méthode d'obtention de la certitude, d'obtention de la vérité, n'est pas seulement une philosophie, une cosmologie, une ontologie et une épistémologie de plus, parmi celles, nombreuses, qui existent de par le monde, mais le miroir de la nature elle-même. Preuve patente que nous n'avons pas inventé cette réalité naturelle mécanique, sans esprit. Nous avons triomphalement montré au monde comment il fonctionne, de quoi il est fait, ce que sont ses lois. Nous sommes ses manipulateurs, nous savons le mettre à nos ordres. Nous sommes devenus les seigneurs de l'éternité. Et si ce faisant, nous avons rendu l'air, les eaux, les sols, les mers, l'atmosphère toxiques ; si nous amenons l'extinction de dizaines d'espèces tous les jours ; si en chemin nos corps, comme ceux de nos compagnons les animaux deviennent toxiques aussi, nous sommes certains que les nouvelles technologies que nos connaissances nous apportent s'occuperont de ces effets malheureux mais tolérables. En tout cas, la croissance, le développement et la mondialisation ne doivent pas ralentir, nous sommes après tout dans une marche victorieuse vers le salut économique et technologique.

Les sceptiques, les résistants ne sont rien d'autre que des rêveurs romantiques, refusant de voir la réalité telle qu'elle est, ou alors des pervers qui par envie et incompréhension veulent tout démolir. Mais nous sommes patients et généreux. Nous ouvrirons plus d'écoles, plus d'universités, plus d'instituts de technologie. Ensuite, nous les rendrons plus accessibles à un plus grand nombre de personnes pour qu'ils puissent devenir éduqués et éclairés ; pour que les écailles tombent de leurs yeux et qu'ils puissent enfin voir la réalité pour ce qu'elle est vraiment, qu'ils arrêtent de la confondre avec leur imagination. Nous sommes bien sur la voie de la mondialisation de cette connaissance cosmopolite, cette éducation éclairée, pour que le monde entier puisse « entrer dans le XXI^e siècle » et qu'ils deviennent des habitants du monde cosmopolite moderne.

L'anthropocentrisme et ses alternatives.

Aujourd'hui, au XXI^e siècle, quelques deux-tiers des peuples de la terre, la majorité sociale du monde, vit tranquillement de façon non-moderne, non-cosmopolite. Le temps linéaire abstrait et l'espace mesurable les a à peine touchés pour les aplanir et les unidimensionnaliser, pour faire taire les nombreuses voix du monde plus-qu'humain, abandonnant les humains à leur solitude. Les multiples voix du monde plus-qu'humain continuent à être entendues, continuent à être aimées ou craintes, continuent à accompagner les humains dans leurs activités. Ce n'est pas que cette majorité sociale vive en totale séparation de la modernité cosmopolite. La radio, la voiture, la télévision sont apparues et dans beaucoup de cas sont devenue partie intégrante du paysage, mais plutôt que de faire taire les autres voix, elles semblent être devenues simplement de nouvelles voix parmi les plus familières.

Écoutons les mots d'une jeune paysanne Aymara de l'Altiplano péruvien : « Lorsque la nuit quelqu'un sort pour marcher, et s'assied à côté des buissons, entre les arbres ou sur un rocher, on entend la conversation entre tous les frères et les sœurs qui aiment se promener la nuit : les grenouilles et les crapauds font des tournois de chants ; les arbres parlent avec le vent en remuant leurs branches et leurs feuilles ; les oiseaux envoient leur messages aux *j'aquils*, les humains, qui dorment ⁴. »

Une autre paysanne Aymara se souvient qu'elle emmenait les animaux aux pâturages quand elle était jeune : « Chaque jour j'emmenais les alpagas dans les pâtures ; lorsque nous marchions ensemble, les alpagas et moi, nous marchions en chantant ensemble, nous marchions en jouant ensemble. Je n'étais jamais seule. Nous longions toujours un petit ruisseau ; je m'asseyais un peu plus haut, pendant que les alpagas mangeaient. C'est toujours un bel endroit... pour moi, c'est un lieu enchanté. » ⁵

Cependant qu'un jeune péruvien de 14 ans parlant du vent : « Le vent a son nom, nous l'appelons *wecti* Lorenzo... et en l'appelant par son nom, il vient » ⁶.

La forêt tropicale dans cette région est peuplée d'esprits, dont on dit qu'ils sont les mères des arbres. Don Ruperto parle ainsi de ces esprits : « Tous les arbres ont des mères (mamas), mais elles ne sont pas pareilles. Il était environ une heure du matin lorsque je m'assis sur du bois. Quelque chose qui ressemblait à un petit sanglier apparut derrière moi. Je réalisai que c'était là la mère de l'ojé (un arbre). La mère du renaco (un autre arbre) en est une autre, c'est un *shapinguito* ⁷. »

En février, j'ai parlé avec Don Santos Wilca, un paysan et shaman de la communauté d'Aynacha Watasani sur la rive est du lac Titicaca. Les mots suivants caractérisent les relations entre les mondes humains et les plus qu'humains qui existent chez les paysans des Andes et de la haute Amazonie :

« Pour nous, tous ceux qui vivent dans ce *pacha* (monde) sont des personnes : la pierre, le sol, les plantes, l'eau, la grêle, le vent, les maladies, le soleil, la lune, les étoiles, nous sommes tous une seule famille. En vivant ensemble, nous nous aidons mutuellement; nous sommes constamment en conversation continue et en harmonie.⁸ » Commentant la naissance de la conscience alphabétique et du Phaedrus de Platon, David Abram dit : « définir le phénomène comme un objet inerte, dénier à un arbre la possibilité d'informer et même d'instruire la conscience de quelqu'un... revient à penser l'arbre en dehors de son monde ou plutôt en dehors du monde duquel soi-même et l'arbre participent⁹. »

Dans le monde occidental, l'alphabet grec et ses successeurs, en particulier les variantes cosmopolites modernes, semblent avoir déplacé les voix du monde plus qu'humain. Mais nous devons nous souvenir du serment de Socrate et de Phaedrus par l'esprit de l'arbre au-dessous duquel ils étaient assis alors qu'ils dialoguaient. Les femmes sages, les sorciers, les benandantis¹⁰ les guérisseurs de l'Europe rurale ont gardé le serment de Phaedrus vivant au moins jusqu'au siècle dernier. Mon père, un médecin généraliste, avait l'habitude de dire son étonnement lorsque, arrivant au chevet d'un fermier périgourdin malade, il trouvait le guérisseur local chantant et dansant autour du souffrant, tenant un coq dont la tête sanglante pendait sur le seuil de la porte.

L'éducation alphabétique doit-elle nécessairement tuer l'univers oral d'un monde vivant humain et plus qu'humain? N'est-il pas possible d'entretenir un biculturalisme, comme ce fut le cas, où les deux mondes puissent coexister? L'oralité peut-elle être enseignée non comme le manque d'éducation, l'illettrisme, mais la présence d'un monde alternatif? Est-ce d'apprendre à lire et à écrire *per se* qui dévalorise et rejette le monde oral ou sont-ce les jugements de valeur qui accompagnent l'enseignement?

Le sens des limites, le sens des responsabilités envers le monde plus qu'humain, le sens que l'on doit partager avec le monde plus qu'humain dépend de l'existence des êtres du monde plus qu'humain. C'est avec eux que les humains conversent et partagent. Ce sont eux qui rappellent quotidiennement aux humains que le monde n'est pas à

leur usage exclusif; en d'autres termes, ce sont eux qui montrent clairement que les humains ne sont pas les maîtres de ce monde, que ce monde n'est pas sans pouvoir et sans voix, une somme de ressources naturelles qui sont là pour nourrir les appétits sans fin des êtres humains. Voici les mots de don Cruz Martin Choque, du district de Cusco : « Pendant le carnaval, je vais toujours à mon *chacra* (champ) pour lui donner de l'encens, des fleurs de pahallcha, et je les lui donne en lui parlant. Je lui offre du *chicha* et je l'emballe dans du papier marbré et ensuite nous dansons autour de lui en chantant des chansons de carnaval... C'est bon d'offrir du *chicha*. Ensuite il y a toujours des récoltes pour nous. Le Seigneur du ciel a créé la terre, la nourriture et tout ce qu'il y a ici. Alors, la seule chose que nous faisons c'est d'aider; de donner de la nourriture à Pachamama, de l'aider pour qu'elle puisse produire; ensemble nous nous nourrissons mutuellement. Elle nous donne notre nourriture et nous aussi nous lui donnons sa nourriture¹¹. »

Le sens des limites, de la responsabilité partagée entre les êtres humains et les êtres du monde plus qu'humain, de l'absence de notions de besoins humains illimités, tout cela est partout dans le monde accompagné par l'existence des êtres du monde plus qu'humain. Avec la globalisation de l'éducation cosmopolite moderne, on amène les enfants des écoles rurales dans le monde entier à avoir honte des histoires et des pratiques de leurs parents et de leurs grands-parents. Les écoles rurales peuvent-elles avoir un enseignement qui valorise le monde de leurs élèves? Une telle approche pourrait encourager des revendications moins universalistes et moins grandioses pour la modernité cosmopolite. Une telle approche pourrait alors éroder l'impulsion colonisatrice qui caractérise l'éducation comme phénomène global.

C'est une approche de ce type qui a été proposée par Grimaldo Rengifo, le directeur et fondateur de l'ONG péruvienne PRATEC. Rengifo a appelé ce projet : « Enfants et biodiversité ». Il a été adopté comme plate-forme par Terre des Hommes/Allemagne afin d'être mis en œuvre dans son réseau dans le monde entier. Ce programme met en lumière le fait que la modernité cosmopolite est responsable d'une méga perte de biodiversité, alors que la majorité des deux-tiers non-modernes a su comment nourrir la biodiversité dans ses champs cultivés et dans ses forêts. Le programme rend explicite les liens entre la diversité culturelle et la diversité biologique.

Prenant l'exemple des Andes et des régions de Haute-Amazonie,

Rengifo indique que plus de trois mille variété de pommes de terre, environ 2596 variété de quinoa, plus d'un millier de variétés de maïs sont cultivées dans ces régions, entre plus de 30 espèces de récoltes alimentaires. Bien plus d'un-tiers des récoltes alimentaires dans le monde aujourd'hui ont leur origine dans les Amériques, la région ando-amazonienne étant reconnue comme une des régions de méga-biodiversité dans le monde¹². En dépit de ce fait remarquable, dans la perspective des catégories de développement/sous-développement, les cultures paysannes et indigènes ne sont vues qu'en termes de leurs manques et de leurs problèmes. De cette façon les relations d'entretien et de respect que ces cultures maintiennent avec le monde plus qu'humain, qui modèlent la façon dont les humains se comportent entre eux, sont rendues invisibles. Étant donnée la linéarité temporelle de la modernité cosmopolite, ces autres cultures sont vues comme des survivances du passé. Le futur appartient exclusivement au passé, bien que toutes les évidences démontrent le contraire. Les cultures indigènes des régions andines et amazoniennes ont su survive aux agressions les plus violentes et les plus horribles, démontrant un génie d'adaptation et d'invention dans des circonstances radicalement nouvelles. Étiqueter un tel dynamisme et une telle créativité de « reminiscences éthérées d'un passé archaïque » n'est rien d'autre que le masque moderne de la vieille politique coloniale d'« extirpation de l'idolâtrie ».

Le but du programme « Enfants et biodiversité » est d'éclairer le rôle central de la vision des cultures primaires et leur rôle dans la conservation d'une diversité de formes de vies. Il consiste en une alternative au développement et à la mondialisation en se focalisant sur la capacité de ces cultures à entretenir la diversité plutôt que l'homogénéité. Le programme cherche à rendre visible le rôle primordial des enfants et de leurs communautés dans l'entretien des plantes, des animaux, des humains et des esprits. Ce faisant, il remplace l'image de l'enfant dépourvu, illettré par celle de l'enfant qui joue un rôle important dans la conservation de la biodiversité et l'entretien d'un sens des limites et de responsabilité vis-à-vis du monde plus qu'humain.

Les notions courantes de pauvreté qui sous-tendent la notion de développement nous empêchent de voir un enfant et sa famille comme « entreteneurs » de la diversité. Un enfant qui sait entretenir, qui sait comment partager, comment échanger et être reconnaissant envers le monde plus qu'humain, est un enfant en conversation constante avec sa famille, sa communauté, sa place et

les divers êtres plus qu'humains. L'aide au développement exclut les possibilités d'étude mutuelle, de dialogue entre les habitants d'un tel monde et de ceux de la modernité cosmopolite. Les sentiments de pitié et du besoin d'aider pervertissent les relations humaines et d'empêchent l'ouverture d'un horizon où l'enseignement mutuel peut – et devrait – avoir sa place.

-
1. Barad, Karen, « Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism Without Contradiction » in, Lynn Hankison Nelson & Jack Nelson, *Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, Boston, London, 1996, pp. 161-194.
 2. Toulmin, Stephen, *Cosmopolis : The Hidden Agenda of Modernity*, The Free Press, 1990.
 3. Shapin Steven et Schaffer, Simon, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, 1985.
 4. Greta Jimenez S. *Rituales de Vida en la Cosmovisión Andina*, Convenio Editorial Secretariado Rural Perú-Bolivia, Centro de Información para el Desarrollo, La Paz, Bolivia, 1995, p. 101).
 5. *Ibid.*, p. 55).
 6. *Children and Biodiversity in the Andes*, Peru, Bolivia, Colombia, Terre des Hommes, 2001 p. 14.
 7. Panduro, Rider & Rengifo, Grimaldo, *Montes y Montaraces*, 2001 p. 84.
 8. *Ibid.*, p. 10)
 9. Abram, David, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*, Pantheon Books, New York, 1996, p. 117.
 10. Ginsburg, Carlo, *Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the 16th and 17th Centuries*, Penguin Books, 1983.
 11. Terre des Hommes, *op. cit.* p. 15.
 12. Kloppenburg Jr., Jack Ralph, *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology, 1492-2000*, Cambridge University Press, 1988.

Chapitre II
Répondre à l'oppression politique

Neeti Bhai
Jean-Louis Bato
Anne-Marie Vuillemenot

Réagir contre l'oppression politique du développement

Neeti Bhai *

J'appartiens à un mouvement populaire qui s'appelle « Lok Samiti », ainsi qu'à une organisation non-gouvernementale, « Lok Chetana », qui a été spécialement créée pour soutenir ce premier mouvement. Lok Samiti a été fondé en 1975, dans un contexte d'urgence nationale, par feu Jai Prakash Narayan, leader national d'inspiration néo-gandhienne. Il plaïda pour l'organisation du pouvoir du peuple par la création de comités de village (*lok samitis*), dans le but de s'opposer au régime répressif et autoritaire de l'époque et tenter de mettre en place une société plus juste. Il appela à une « révolution totale » pacifique. Les *lok samitis* estiment que les seuls facteurs susceptibles d'apporter un changement structurel en faveur des pauvres sont l'émancipation, la mobilisation et les actions de masse des opprimés. Dans les années 1980, Lok Samiti émergea comme un mouvement populaire fort, capable d'influer sur les politiques gouvernementales, particulièrement dans l'État du Bihar. En raison de divers facteurs, dont l'analyse critique reste encore à faire, le mouvement a commencé dans les années 1990 à perdre de sa popularité auprès du grand public. Aujourd'hui, Lok Samiti est soutenu et parrainé par plusieurs organisations non-gouvernementales, notamment dans les États du Bihar et d'Uttar Pradesh. Ces ONG sont des groupes d'action qui soutiennent les mouvements et la mobilisation populaire, dans le but d'un changement sociétal en faveur des victimes du système d'oppression politique et socio-économique. Lok Chetana Samiti est une ONG de ce

* Sociologue, avocat, militant social : professeur pendant 10 ans à l'Indian Institut of social studies. Rejoint en 1983 le mouvement LOK Chetana Samiti.

genre : je l'ai co-fondée en 1993, à Varanasi, dans l'État d'Uttar Pradesh. À l'époque, je venais de quitter le Bihar, après dix années d'engagement intensif dans la mobilisation populaire.

Quant aux détails concernant la vision, la nature, l'approche, l'impact et la pertinence de Lok Chetana Samiti aujourd'hui, nous y reviendrons plus tard, dans le cadre de notre quête d'alternatives aux scénarios actuels du « développement » national et international – c'est-à-dire notre recherche d'un « post-développement » meilleur.

Le développement

Il y a différentes manières de comprendre le « développement ». On l'assimile généralement à la croissance des revenus nationaux et des revenus par habitant. C'est ainsi que le conçoivent de nombreux gouvernements à travers le monde. En Inde, notre gouvernement, nos grands partis politiques, et notre élite adhèrent eux aussi à ce concept. Mais il existe une autre manière de voir les choses. Le véritable développement est un processus politique et socioéconomique dans lequel le peuple (particulièrement la classe ouvrière), qui produit les biens et les services, prend conscience du caractère oppressif des structures existantes du pouvoir et tente de les transformer en leur opposant le contre-pouvoir des masses, mettant ainsi l'intégralité de son pouvoir productif au service du progrès pour tous. Autrement dit, le développement veut tout simplement dire une amélioration des conditions sociales, économiques et culturelles pour l'ensemble de la société, et particulièrement pour les plus faibles. Il signifie également l'élargissement et le renforcement de la participation politique, et un meilleur accès au pouvoir pour tous.

Ces deux visions du développement se différencient par leur façon de répondre aux questions suivantes : À qui sert le développement, et à quoi sert-il ? Ceux qui se préoccupent de la croissance du revenu national et de l'augmentation de la production, de la productivité et du profit se rattachent au scénario actuel de mondialisation planétaire. Ils ne s'intéressent pas à un développement distributif ou participatif qui pourrait mener au bien-être de l'intégralité de la société. C'est pourquoi ce scénario de mondialisation provoque aujourd'hui un vaste mécontentement et une quête d'alternatives. Ce qui est revendiqué, c'est une transformation structurelle de la société, aux niveaux national et international : un changement en faveur de ceux que le processus de mondialisation est en train de laisser de côté, c'est-à-dire du plus grand nombre.

I. Le développement à l'ère de la mondialisation et son impact sur les gens du peuple

À notre époque de mondialisation, une petite partie soi-disant « développée » de la société (visible aux niveaux local, national et international) planifie, formule et applique, de manière hautement centralisée et politiquement intéressée, les politiques du développement. Ces dernières sont dirigées vers l'énorme partie sous-développée de la société. Ici, le peuple est à la fois objet des politiques de développement et victime du même processus. Dans le contexte de l'Inde, de nombreux exemples illustrent ce modèle de développement. Je n'en citerai qu'un : celui de la politique qui consiste à construire, au nom du développement, des barrages énormes, comme le barrage de Narmada, en négligeant complètement ses conséquences sur l'environnement et sur des millions de personnes pauvres (sous-développées, donc). Voilà le modèle de développement dominant, celui qui a sous-tendu toute l'histoire de la colonisation économique et politique, et qui correspond aujourd'hui à la mondialisation économique, à la destruction de l'environnement, à la domination culturelle et à la centralisation politique. Ce modèle, auquel adhèrent les différents systèmes politiques de la plupart des pays du monde, équivaut à une répression politique du développement.

Je n'entreprendrai pas ici une analyse critique de la mondialisation et de la libéralisation économique, ni ne m'attarderai sur les aspects négatifs du « développement » tel qu'il est ressenti par la majorité de la population mondiale. Je préfère me concentrer sur les alternatives.

II. Un modèle alternatif

Je me représente un modèle de développement direct, décentralisé et local, dans lequel le peuple participerait à la préparation et la formulation des programmes de développement, pour qu'ils correspondent à ses besoins, puis se chargerait de leur mise en application. Dans ce cas, les gens du peuple ne seraient plus les objets du processus de développement. Ils deviendraient des sujets, qui auraient leur mot à dire au cours du processus de détermination de l'orientation et de la mise en œuvre du développement. Ils définiraient eux-mêmes la nature et les stratégies du développement, pour que celui-ci réponde à leurs besoins et aux exigences d'une croissance intégrale. Ici, le développement s'entend au sens large, et non plus en tant que croissance des revenus et des profits de quelques individus.

Outre l'avancement économique, il offre une prise de conscience de la valeur et de la dignité de chacun au niveau des relations sociales et de l'identité culturelle et religieuse, ainsi qu'une participation aux affaires courantes de la communauté. Cette participation profondément satisfaisante, basée sur les valeurs humaines, s'effectue dans le cadre d'une relation de proximité et d'interdépendance avec le plus grand nombre, et représente un engagement responsable dans ce sens. Tout cela correspond à une vision différente du « développement », qui dépasse sa définition habituelle. Ici, on se projette dans un système social différent. Sa réalisation demande un changement sociétal et structurel en faveur des personnes marginalisées et défavorisées et des pays « sous-développés ». Cela signifie que de nombreux projets et programmes instaurés par les gouvernements, et imposés au peuple au nom du « développement », doivent être supprimés, car ils ne représentent pas un véritable développement pour la population ciblée. Ce qu'ils développent, c'est plutôt l'oppression politique. Nous devons donc chercher des modes de développement alternatifs, des moyens de refaire le monde.

III. Vision et approches alternatives visant à la transformation structurelle

Les conclusions de la macro-recherche aujourd'hui disponibles n'indiquent pas avec évidence un mouvement d'ensemble de la société indienne vers un modèle alternatif de développement au sens large, tel que nous l'avons défini tout à l'heure, ni un choix de sa part en faveur de la transformation structurelle de la société. Cependant, à travers le pays, on trouve de nombreuses cellules de mobilisation sociale en faveur d'un changement sociétal. Parmi les nombreux groupes d'action et mouvements sociaux actifs dans le pays, on peut distinguer deux grandes catégories : (1) ceux qui contribuent à perpétuer l'ordre établi en y apportant des réformes mineures et (2) ceux qui ont pour but un changement qualitatif des structures sociales traditionnelles. La réussite de ce dernier type d'organisation ne se mesure plus en termes de croissance du produit brut et des revenus par habitant bénéficiaire de son programme, mais en termes de libération des parties faibles et opprimées de la société. Pour moi, ces organisations doivent être dirigées et orientées de façon à devenir des mécanismes déclencheurs de changements sociétaux et de développement au sens large. Ce genre de changements et de développement ne se fait pas

en un jour, car il s'agit d'un processus politique et socioéconomique complexe, qui dépend d'un grand nombre de facteurs. Le mouvement national indien, qui mena sa lutte de libération sous la direction de Mahatma Gandhi, le mouvement de « révolution totale » dirigé par Jai Prakesh Narain dans les années 1970 et 1980, le pouvoir et l'identité *dalit* (caste des « intouchables ») qui émergent aujourd'hui ou les mouvements écologiques qui se mobilisent contre des macroprojets destructifs, comme par exemple celui du barrage de Narmada, sont quelques exemples de mobilisation qui ont réussi à déclencher des changements radicaux.

IV. Les facteurs du changement structurel

En Inde, il existe certains obstacles au changement structurel. Le système économique, social et politique actuel révèle une discrimination à cinq niveaux. La richesse, la caste, la religion, le sexe et le pouvoir en sont les fondements. (a) La richesse et son pouvoir au niveau de la sphère économique engendrent des discriminations contre les pauvres. (b) Les castes sociales et religieuses engendrent des inégalités et des atrocités sociales (au niveau social, les castes inférieures s'opposent aux castes supérieures; au niveau religieux, la majorité hindoue s'oppose à la minorité non-hindoue). À cause de leur sexe, les femmes sont victimes d'exploitation, de discrimination et de domination de la part des hommes. (d) Le pouvoir corrompt. Pour les politiques, le pouvoir d'État est tout, le pouvoir du peuple n'est rien. Il est extrêmement alarmant de voir qu'en Inde de puissantes forces politiques étouffent les mobilisations en faveur du changement. Il est intéressant de voir que ces opposants au changement sont justement ceux qui détiennent la richesse, le pouvoir social et le pouvoir politique.

J'aimerais citer trois facteurs susceptibles de modifier le système que je viens de décrire. D'après moi, ils peuvent aussi servir d'alternative au « développement » proposé et mis en œuvre par le mécanisme injuste de la mondialisation. Les voici : (a) l'émergence d'une mobilisation sociopolitique parmi ceux que le système affecte (ceux qui sont économiquement sous-développés, socialement exclus et politiquement faibles); (b) l'émergence de leaders locaux désintéressés et engagés, qui aient un point de vue large; (c) le renforcement des *panchayats* de village en tant qu'institution d'autogestion locale, et le renforcement de la démocratie à la base. Tous ces facteurs peuvent contribuer à l'égalité et à la justice sociale, ainsi qu'à la décentralisation politique et économique. Ils

sont difficiles à mettre en place. Pour atteindre le changement souhaité, il faut suivre une méthodologie spécifique et rigoureuse, en analysant constamment et soigneusement l'évolution de la situation et le plan d'action concret. Malgré notre manque de personnel engagé et de ressources, notre organisation poursuit ces objectifs depuis plus de dix ans, à travers une méthodologie d'action spécifique.

V. Une méthodologie pour mettre en place le processus de changement structurel.

Au sein de notre organisation, Lok Chetana Samiti, nous avons une approche à cinq niveaux : l'éveil de la conscience, l'éducation, l'organisation, l'émancipation et l'action des gens du peuple. Cette approche exige que des dirigeants et des animateurs engagés motivent, encadrent et guident leurs concitoyens, avec une vision et une mission claires ; qu'ils travaillent de façon désintéressée pour le peuple mais aussi avec lui, en partageant ses privations et ses ambitions. Toute action locale avec et pour la base populaire doit tenir compte du système de gouvernement des *panchayats*. Elle doit garantir la participation, l'engagement et le leadership des *panchayat* de village. Elle doit s'intéresser aux aspirations de ceux qui sont marginalisés dans les *panchayats*, et qui peuvent jouer un rôle extrêmement important au niveau du changement. Mais l'action locale, seule, ne suffit pas. Les groupes d'action isolés sont sans efficacité. Pour mobiliser les masses en vue d'un changement structurel, il faut une perspective plus vaste. La mondialisation est une macroréalité. Les habitants de villages isolés ne peuvent la comprendre. Tout en faisant l'expérience concrète de ses effets et conséquences néfastes, ils ne parviennent pas à l'identifier en tant que telle. Les animateurs et les dirigeants qui font une analyse scientifique de la situation doivent jouer un rôle-clé dans cette prise de conscience de la situation réelle. Le changement structurel sociétal en faveur de ceux qui sont marginalisés, et du développement réel du peuple, n'a rien à voir avec l'« ajustement structurel » imposé par les pays riches aux gouvernements faibles au nom du développement et de la mondialisation. L'objectif ultime de cette méthodologie est la construction de collectivités à partir de la base, avec une dimension sociopolitique qui consiste à redonner du pouvoir aux plus faibles et à reconstruire, au macro-niveau, un monde basé sur l'interaction entre collectivités.

Quelques mesures concrètes en réaction à la mondialisation

J'aimerais maintenant proposer quelques manières concrètes de réagir, à petite et à grande échelle, contre l'oppression politique du développement. Les groupes les plus vulnérables face à la mondialisation sont ceux qui n'ont pas de ressources ni d'éducation, et qui vivent d'activités de production traditionnelles. Mais de nombreux aspects de la mondialisation sont d'une nature plus vaste ; ils passent par les décisions et les actions de l'État, et ne sont pas susceptibles d'être modifiés par des initiatives individuelles. Cela ne veut pas dire que les individus et les groupes soient complètement inefficaces ou condamnés à l'inaction. Les groupes socialement engagés doivent concentrer leurs efforts pour informer les autres de la nature et des conséquences de la mondialisation, et de son impact sur les différentes parties de la population. Cette éducation doit être une priorité absolue, pour permettre la formulation de stratégies populaires destinées à influencer sur les politiques d'État. La motivation commune des représentants du peuple doit être le fait d'améliorer les conditions de vie, les possibilités d'emploi et les perspectives d'avenir. Par chance, l'Inde a récemment renforcé le pouvoir du peuple en reconnaissant constitutionnellement les corps locaux des *panchayats* (assemblées de village) et des *nagarpalikas* (assemblées urbaines). Cette décision offre aux groupes et aux individus d'énormes possibilités pour informer les gens de leur droits, les motiver à exercer leur pouvoir et les aider à prendre conscience qu'ils ne pourront progresser ou provoquer des changements favorables que par l'action collective. Voilà donc un contexte très propice à l'action individuelle ou de groupe.

La démocratie décentralisée

La décentralisation qui émerge aujourd'hui en Inde montre la voie vers une alternative à la mondialisation. On voit apparaître des luttes populaires pour une démocratie décentralisée, qui signifierait un mode de gouvernement basé sur la décentralisation démocratique du contrôle des ressources naturelles. La tâche et la responsabilité des groupes socialement éclairés est de soutenir, renforcer et prolonger ces mouvements, et de les réunir pour que les structures autonomes du peuple (les *panchayats*) puissent prendre toute leur efficacité, en établissant le contrôle collectif des ressources naturelles et de l'économie. Comme l'a dit Vandana Shiva, activiste et spécialiste en sciences sociales, si la mondialisation est le programme des firmes

pour asseoir leur contrôle, la décentralisation doit devenir le programme des citoyens pour assurer leur survie et leurs moyens de subsistance, et pour protéger l'environnement.

Comme nous l'avons expliqué, le concept de « développement », basé sur l'industrialisation, la croissance et le gaspillage, est pour nous complètement inacceptable, car il a des effets dévastateurs sur les pauvres, les femmes, et la nature en général. Nous devons donc défendre non seulement les droits élémentaires des femmes, des *dalits* et des travailleurs tribaux, mais aussi les droits de l'homme et la protection de la nature et de l'environnement. Au niveau des mesures concrètes, nous devons donner la priorité et consacrer un maximum d'attention aux droits élémentaires de ceux qui vivent en dessous du seuil de pauvreté (environ 42 %). Ces derniers devraient certainement avoir droit à des moyens d'existence, des vêtements, un logement, du travail, une éducation et des soins médicaux, ce qui serait possible grâce à des réformes agraires spécifiques et à la décentralisation du contrôle des ressources. Voilà donc les priorités absolues pour toute prise de décision.

Le nouveau rôle des ONG et leur réorientation pour répondre au défi de la mondialisation

L'action sociale ne peut se limiter à l'assistance et au travail de charité ou de « développement ». Évidemment, sous l'assaut de la mondialisation, les États jouent aujourd'hui le rôle d'agents répressifs du pouvoir politique, dans le but de réaliser les programmes souterrains et intéressés de leurs partis politiques. Pour les parties pauvres et marginalisées de la société, cela veut dire que l'État cesse de les aider, oubliant que son devoir premier est de défendre les parties faibles de la société. Dans ce genre de situation, les groupes d'action volontaires sont souvent tentés de s'occuper des besoins élémentaires des gens du peuple. Cependant, ils ne peuvent remplacer l'État dans ses devoirs ; de toute façon, leurs maigres ressources n'y suffisent pas. De plus, l'aide sociale et les actions de charité ne peuvent s'opposer seules aux forces de mondialisation, qui sont les véritables responsables de la marginalisation des femmes, des *dalits*, des tribus et des autres masses ouvrières. Il faut donc que les ONG changent d'orientation. Leur principal objectif doit être le renforcement du pouvoir des défavorisés de la société. Il leur faut une perspective politique capable d'influer sur la prise de décisions au macro-niveau.

L'action collective : le réseau, le lobbying et les groupes de défense des citoyens

Pour qui entreprend ce travail pour et avec la base défavorisée, et pour qui veut intervenir dans leurs problèmes, il y a quelques points cruciaux : la mobilisation des victimes de la mondialisation, la construction de leur mouvement de solidarité et la création d'un réseau global. Les luttes populaires dans diverses localités de l'Inde et d'ailleurs restent pour l'instant très isolées, et donc incapables de s'opposer à la mondialisation. Les groupes locaux doivent relier leurs problèmes et leurs revendications à ceux du mouvement général pour l'établissement des droits du peuple sur la terre, l'eau et l'emploi. Dans le scénario actuel de mondialisation, les mouvements populaires doivent jouer un rôle décisif dans la prise de décisions au niveau global, à travers un engagement actif dans le lobbying et la défense des citoyens. Heureusement, on voit aujourd'hui de nombreux mouvements de ce genre émerger pour répondre au défi de la mondialisation. En Inde, le National Alliance of People's Movements (NAPM) en est un bon exemple.

Traduit de l'anglais par Lucie Périneau

En réponse au développement suicidaire : l'autonomie solidaire

Jean-Louis Bato *

Militant tiers-mondiste de 1967 à 1972, c'est en Inde de 1973 à 1977 que je découvre l'oppression et l'imposture du développement. Ce développement qui est une véritable entreprise d'aliénation politique, sociale et culturelle. Ce développement qui « enveloppe » et détruit, Ce développement, partout au service des minorités riches de la planète, celles qui ont le pouvoir.

Deux premières rencontres vont alors imprégner ma vie. Vinoba Bhave qui a été aux côtés du Mahatma Gandhi et a partagé avec lui le combat pour l'indépendance de l'Inde et Jayaprakash Narayan, fer de lance d'un socialisme à la gandhienne, qui lança en 1975 la « *Total revolution* » à la suite de quoi Indira Gandhi, alors Premier ministre de l'Inde, répondit en décrétant l'état d'urgence.

Il m'ont permis de saisir que l'objet de toute vie c'est le bonheur et que la voie du bonheur c'est le « Satyagraha », la recherche de la vérité qui passe nécessairement par « l'ahimsa », la non-violence.

Tout ce qu'il m'ont appris sur ce que n'est pas le développement peut-être résumé dans ces deux phrases du Mahatma Gandhi. La première explique comment s'est toujours exercé le développement : « *Tout ce que vous faites pour moi, sans moi, vous le faites contre moi* ». La seconde ouvre une alternative radieuse au développement : « *La fin du développement, le début de l'enrichissement mutuel.* »

De retour d'Inde en 1978 deux autres rencontres, dans le sud de la France, vont me fournir les bases de l'analyse historique et éco-

* Directeur de l'association Solidarité.

nomique du développement. Un économiste ex-banquier, François Partant et un agro-économiste rural, François de Ravignan, qui osent tous deux s'attaquer au développement alors que nous sommes encore si peu à le remettre en cause.

J'ai acquis cette conviction que l'alternative à notre développement suicidaire passe par ce que le Mahatma Gandhi appelait déjà en 1917 le « swaraj » des masses, l'autonomie des masses, en fait la vraie démocratie. Ce que l'on peut nommer « l'autonomie solidaire ».

Pour vous montrer que ce « swaraj » est très simplement à notre portée j'ai choisi de vous raconter une petite histoire, celle d'un petit village bâti sur le flanc de la montagne jurassienne, entre quatre cents et six cents mètres d'altitude, à douze kilomètres seulement de Sochaux. Un vieux village de quelques sept cents âmes, d'où les hommes partent pour travailler. D'où les hommes partent ailleurs... définitivement. Avec de moins en moins de jeunes. Ils quittent le village-dortoir, mais aussi le village-maison de retraite.

Comme des milliers d'autres villages de France, Vandoncourt somnole. L'imagination, c'est le moins qu'on puisse dire, n'est pas au pouvoir à Vandoncourt. Il y a un Conseil Municipal, comme dans toutes les communes de France. Les électeurs en entendent parler régulièrement, tous les six ans. Ils l'élisent même. Il défend, paraît-il, les intérêts communaux. C'est ce que les candidats proclament, dans leur profession de foi, la seule information qu'ils adressent à leur concitoyens... tous les six ans. Le maire gère en père de famille et tranche en autocrate. Si conflit il y a, c'est lui qui décide; le Conseil entérine tous les trimestres. Il sait déterminer seul, ou presque, ce qui est bon pour la population... et ce qui ne l'est pas.

À Vandoncourt, y a plus de dimanche, y a plus de bon pain, y a plus de village. Les villages de villageois, l'exode rural les a presque tous tués. L'école aussi se meurt. Les instituteurs ne veulent pas rester.

Mais c'est pourtant de là que part la révolte, en 1969. In extremis, les parents créent une association, veulent faire participer les élus à la rénovation du village. En commençant par l'école, que l'on voudrait sans mur, sans piège. Une vraie école du peuple. Une équipe d'animation apparaît, sous l'impulsion de quelques uns dont Jean-Pierre, de retour au pays, après des années passées en Afrique. Aide au tiers-monde, Noël des enfants déshérités, soirées dédiées aux anciens, soirées des nations où les étrangers du village, Suisses,

Arabes, Italiens et Espagnols présentent des danses et des histoires de leur pays. Des fêtes à la fois folkloriques, gastronomiques et antiracistes. Le village grouille tout à coup de vie, d'activité.

Et la municipalité? Elle continuait à gérer, comme si rien ne se passait. Qui plus est, cette renaissance irrite.

Puisqu'il en est ainsi, l'équipe d'animation décide alors de se présenter aux élections municipales de 1971. Un questionnaire est lancé. Destiné à une centaine de personnes choisies dans le village en fonction de leur appartenance à différentes communautés (hommes, femmes, jeunes, vieux, professions libérales, ouvriers, paysans...), il porte sur la vie du village, l'animation culturelle, la participation de la jeunesse à la prise de responsabilité, les liens des associations entre elles, l'administration du village et « notre avis sur l'avenir du village ». Sur cent questionnaires distribués, il y eut soixante-douze réponses. Celles-ci étaient anonymes et la synthèse réalisée constitua un programme cohérent qui reste toujours la base de l'action municipale à Vandoncourt. Avec un nouveau slogan pour la campagne électorale : « *Voter pour nos candidats, c'est voter pour vous.* »

C'est ainsi qu'une équipe toute neuve entre à la Mairie, rapidement renforcée par les jeunes et par ceux qui animent les associations.

Immédiatement Vandoncourt devient un village sans maire.

Démocratie, contrôle populaire, autogestion c'est désormais de cela qu'il s'agit. Pour l'équipe de départ, de vingt ans en moyenne plus jeune que la précédente, il s'agit bien de donner à la démocratie toute sa dimension. En associant les forces vives à la gestion. En développant la démocratie au quotidien. En multipliant les structures de concertation. En informant complètement et régulièrement. En limitant la délégation de pouvoir par une pratique permanente de la démocratie directe.

Treize élus pour administrer, ou plutôt pour animer la commune, c'est trop peu! C'est même dérisoire, injuste et scandaleux. Le village a besoin de tous pour se régénérer, pour retenir et accueillir. Tous? Impossible sans doute. Mais le plus grand nombre. Pour donner au village sa propre vie. Pour faire émerger les besoins. Pour retrouver l'identité d'une commune vivante. Pour décentraliser les initiatives. Pour créer des canaux qui permettent à chacun de s'exprimer. Pour informer. Pour imaginer...

Imaginer, imaginer. Les projets ne manquent pas à Vandoncourt. On ne parle plus de réunion du conseil municipal, mais de réunion

des conseils. Un conseil de treize membres, bien sûr. Comme dans toute commune de cette taille. Mais il ne se réunit pas sans les trois autres conseils : celui des jeunes, celui des anciens, celui des associations, un véritable petit parlement où sont représentés tous les groupes et clubs. Les conseils se réunissent, au moins chaque mois, ce sont là soixante citoyens rassemblés. Parfois, il se transforme en réunion publique, la mairie en forum. Sans vote, ni contrainte. Il s'agit de libérer au maximum l'expression. Pas de maire, pas de chef à Vandoncourt. Sept commissions sont mises en place (scolaire, budget, technique, développement économique, social, fêtes et cérémonies, environnement). Ce sont elles qui s'informent des besoins, qui élaborent les solutions pratiques, qui contrôlent les réalisations. Elles sont sous le contrôle des conseils. Ainsi pour la commission des finances, elle est composée d'élus et de non-élus ; elle publie dans le bulletin du village le budget et le compte administratif en expliquant et en commentant les chiffres. Au mois de novembre, la mairie organise des journées de discussion sur le budget. Tous les postes sont retranscrits sur des grandes feuilles accrochées au mur, dans différents points du village et sous le préau de l'école. On peut ainsi voir l'évolution des dépenses et des recettes, année par année. Les conseils, la commission des finances et la population peuvent ainsi confronter leurs idées. Vandoncourt est la seule commune de France où les électeurs, français et étrangers, peuvent voter dès l'âge de 15 ans pour élire les membres des conseils. Vandoncourt a ses référendums pour briser le cercle toujours trop étroit de la participation populaire. N'importe quel groupe, individu, association (il y en a une vingtaine) peut proposer un projet. Les conseils en apprécient l'urgence, les commissions – ouvertes – en étudient la mise en pratique. Pour définir ce fonctionnement local, aux antipodes des règlements préfectoraux et des structures légales, « un règlement intérieur » a été mis au point les premiers temps, puis modifié à plusieurs reprises.

La démocratie directe s'est rapidement mise en place dans les structures. On délivre encore des fiches d'état civil, on y reçoit toujours des demandes de renseignements, mais la mairie est avant tout le centre de l'effervescence démocratique, le laboratoire des propositions et des analyses populaires. Un « café du commerce » parfois. À Vandoncourt au moins, le vocable de maison commune n'est pas usurpé.

« Tu as envie, tu veux... fais-le!... le village t'aidera! » Ainsi naissent et se développent de multiples activités au village.

À défaut de moyens financiers – le village n'est pas riche – on ne manque pas de compétences locales qui puissent répondre aux besoins.

Encouragement à l'initiative, utilisation des compétences, bénévolat : c'est sur ce triptyque que s'appuie l'animation permanente du village. « *L'animation c'est la politique !* » La politique ce n'est pas ce passage successif sur les tréteaux ou les écrans d'un certain nombre de professionnels patentés et homologués – par qui ? — mais la prise en charge de la vie quotidienne du plus grand nombre ; vingt-cinq siècles après une définition de Périclès : *la politique, gestion de la cité*. Par tous, c'est-à-dire à l'inverse de ceux qui détiennent habituellement le monopole du gouvernement et de l'information, dévoyant ainsi la démocratie politique. « *Gouverner, c'est faire croire* », disait Machiavel. Mais au contraire, ANIMER c'est rendre, c'est redonner, c'est permettre, c'est critiquer, c'est devenir libre.

La majorité de la population de Vandoncourt pratique l'autogestion – ou plutôt un contrôle populaire sur la vie quotidienne – sans le savoir. Peut-être certains préféreraient-ils parler de démocratie, de fraternité, d'honnêteté ou de participation. Ou encore de liberté !

C'est à Vandoncourt que fut créé le premier tri sélectif des déchets. Il y a 30 ans !

C'est à Vandoncourt que l'on s'opposa à l'enrésinement. La population empêcha l'Office National des Forêts de planter dix hectares d'épicéas qui auraient détruit une partie de la flore.

C'est à Vandoncourt que l'on a pris très tôt position dans les grandes luttes nationales (Larzac, canal Rhin-Rhône, fusées Pluton, nucléaire civil et militaire...).

Contre le pouvoir centralisateur, paperassier, contrôleur de toutes les initiatives, gérant de la bonne norme contre toutes les déviances, la population de Vandoncourt répond à la manière de Gandhi : « *La fin est contenue dans les moyens, comme l'arbre dans la semence.* » On y souligne volontiers la nécessaire concordance entre les exigences de demain et le comportement d'aujourd'hui.

Ailleurs, les élus dénoncent vaillamment un pouvoir qui les empêche de réaliser cette démocratie locale, cet apprentissage de l'autogestion qu'ils réclament dans les motions, les conseils, assemblées, assises, séminaires, forums, carrefours, meetings... Mais le pouvoir et la loi deviennent vite pour eux l'alibi qui autorise à ne rien changer, la diversion qui permet d'interdire aux groupes concernés de réfléchir collectivement à leur devenir.

La démocratie directe a rarement été portée aussi loin qu'à Vandoncourt. Mais à la différence de l'autre démocratie — formelle et déléguée — celle-ci est une lutte permanente contre l'autorité, et plus encore contre le conditionnement de l'individu.

Des années après, beaucoup sont encore surpris du chemin parcouru, surpris de l'autonomie individuelle et collective acquise, surpris de cette capacité à reconstruire parfois le quotidien.

Vandoncourt cherche, se cherche, existe, résiste... Avec la volonté de créer un devenir qui ne soit pas un simple prolongement ou une vague adaptation du présent, mais une rupture, un dépassement.

Les prémices apparaissent d'une information, d'une gestion populaire, d'une identité et d'une communauté retrouvée, qui remettent en cause le modèle de croissance dominant, qui contestent, par le bas, les mécanismes de pouvoir et d'aliénation.

Les structures de démocratie directe, participative, ne sont pas seulement le remède aux maladies de carences, aux esclavages nouveaux engendrés par notre société, mais l'un des moyens pour atteindre un autre type de société.

En France, les structures de démocratie directe ont du mal, ne serait-ce que parce qu'elles doivent progresser dans un environnement hostile (État centralisateur, décentralisation centralisée, notables pour ne pas dire potentats locaux, presse locale, mentalités d'assistés). La population de Vandoncourt essaie de conjuguer ce que notre société libérale ignore si profondément : la réalisation concrète de nouvelles formes d'existence avec ce que cela suppose de fureur de vivre, d'aptitude à un bien être qui ne soit pas seulement matériel et, par ailleurs, la possibilité de se réunir pour forger des outils, la capacité de se prendre en charge, de maîtriser sa propre évolution.

Lorsqu'on cherche les moyens d'une autonomie solidaire, on oublie trop souvent, même quand on affirme le contraire, que les masses populaires sont le seul moyen vraisemblable d'une évolution. Mais il faut alors admettre qu'elles doivent être aussi les seules bénéficiaires.

À leur échelle, Vandoncourt et ses pareils, en Inde, au Brésil, en Espagne et ailleurs, sont de petits laboratoires. Ils sont un espoir pour des lendemains qui chanteraient.

Défaire le développement, refaire les mondes... kazakhs

Anne-Marie Vuillemenot *

Ce monde est une large mer,
Le temps est un grand vent,
Les ondes qui se précipitent les premières
Ce sont les frères aînés,
Les ondes qui les suivent sont les frères cadets,
Ils naissent et meurent
Suivant un ordre, les uns après les autres.
Et le monde semble demeurer sans changement.

ABAI

Depuis les indépendances des pays d'Asie centrale à partir de 1991, le désordre et le changement se sont introduits malgré les vers d'Abai, le « village global » s'est étendu de quelques milliers de kilomètres à l'est de l'Europe, balayant par son expansion des mondes que même la révolution bolchevique n'avait pas entièrement supplantés.

En arrivant dans les steppes du Kazakhstan en 1992 je n'imaginais pas que le terrain qui s'ouvrait aux espoirs de ma jeune recherche et qui déchirait tout à coup le voile sur une ethnographie jusqu'alors inaccessible aux occidentaux (ou réservée à quelques aventuriers « privilégiés »), me conduirait à un travail de collecte de derniers instants, de derniers jours promis à une apocalypse de modernité mondialisante...

* Kinésithérapeute et docteur en anthropologie. Enseigne la sociologie de l'Islam à l'Université libre de Bruxelles. Fait partie du Laboratoire d'anthropologie prospective à l'université Catholique de Louvain.

Pour les bergers kazakhs avec lesquels j'eus la chance de pouvoir vivre et travailler, la fin du monde, de leurs mondes, c'était hier ! Hier quand l'État soviétique qui prévoyait et assistait tout, tous et toutes, abandonna presque instantanément ses engagements pour privatiser à tout prix, au plus offrant et à n'importe quels coûts pour la population locale.

Ironie de l'histoire, ces bergers essaient aujourd'hui d'appartenir à un futur qui se trouve être un passé plus qu'usagé et désenchanté pour nos sociétés. Et voilà mon expérience d'anthropologue qui se transforme en expérience de fossoyeur...

Le nouveau cinéma kazakh, dans la veine néo-réaliste, met en scène aujourd'hui non pas le désespoir, mais la désespérance sociale à travers une succession de situations sans issue qui se développent à grande vitesse sur un territoire dont l'immensité donne le vertige.

Loin de mon propos l'idée de soutenir le mythe d'un âge d'or soviétique dans l'ensemble de la république kazakhe, même si ce pays a servi et sert encore à l'ex-Union d'espace d'expérimentation pour le nucléaire, les engrais polluants, l'utilisation anarchique des ressources (mer d'Aral) et l'envoi de satellites et autres fusées (Baïkonour)... mais force est de constater que pour la population des bergers, les organisations sovkhoziennes et kolkhoziennes ont permis la préservation, même aménagée, du mode de vie traditionnel dans la yourte¹, avec changement de pâturage et transhumance au rythme des saisons.

Des noms sortis d'un atlas fantastique comme ceux dont parlait Borges ; un bestiaire qui comprend aussi un yeti (tradition récente ?) ; musiciens poètes et peintres dans chaque yourte ; tels sont les bergers, survivants d'un autre âge dans un pays livré à tous les pillages et toutes les corruptions. Comment parler d'une nation dont on a volé l'histoire, qui se sait sans avenir et qui rêve au présent ? Semi-nomadisme au Kazakhstan... analyse transitionnelle d'une situation qui ne l'est pas moins !

Quelques clefs pour approcher l'organisation des mondes coutumiers kazakhs...

La figure « bonne à penser » la société kazakhe traditionnelle est le cercle. Les mondes kazakhs se superposent autour de l'axe vertical de l'arbre mythologique des mondes ; à partir de cette organisation spatiale verticale, la personne kazakhe se situe dans une parenté dont les liens dessinent une pyramide de cercles superposés qui désignent et situent chacun dans un rapport de parenté et donc d'entraides, d'obligations, d'interdits, de socialisation.

Suivant une constante que l'on retrouve dans l'aire turco-mongole, l'univers mythique kazakh se partage en trois mondes superposés : d'en haut (domaine du dieu-ciel Tengri), du milieu (domaine des hommes), d'en bas (domaine de la terre et de l'eau).

La yourte, habitation traditionnelle, se présente comme une succession de cercles emboîtés. Le chanirak, la roue sommitale de cet édifice, ouvre l'espace sur le monde d'en haut, et les murs, structures de bois croisées et montées en cercle sur le sol, délimitent l'intérieur de la yourte et s'ouvrent par l'intermédiaire du seuil de la porte sur le monde d'en bas. D'autre part, il existe une anthropomorphisation de cette hutte qui possède un nombril, des yeux, des intestins, des têtes, des jambes...

Comme souvent, les lieux et les espaces de vie sont sexués, l'univers de la yourte est tout entier féminin, même s'il accueille l'homme à des moments particuliers du cycle journalier. La steppe, la montagne, les espaces illimités sont réservés au *jigit*, ce fier cavalier des steppes, descendant des populations nomades qui dès l'antiquité auraient quitté la sédentarisation pour causes de surpopulation et de surpâturage en Asie centrale, partant à la conquête de nouveaux territoires; Gengis Khan reste aujourd'hui encore une des figures historiques les plus marquantes de ces périodes successives de grand nomadisme.

L'homme kazakh se trouve donc en permanence entre ciel et terre, incarnant ainsi pleinement son humanité, puisqu'il se doit de conserver cette position en équilibre, de même qu'il s'efforcera de conserver un équilibre entre les trois mondes ou entre les intervenants dans chacun des mondes : l'humanité, la nature et la surnature, ou encore entre les trois principes de vie qui l'habitent : l'âme, le *ket* et le souffle.

Bien sûr, le cercle est également présent dans le temps rituel, puisque cette figure géométrique intervient directement dans les pratiques des *baksi* kazakhs, à la fois chamans et soufis, qui animent encore les campagnes kazakhes et qui réapparaissent progressivement en milieu urbain.

L'entrée de plein fouet dans la globalisation a entraîné la rupture des cercles qui constituent et maintiennent la cohérence de la société kazakhe coutumière. Pour essayer d'approcher cette réalité que l'on peut qualifier de tragique, voici un récit, quelques instants de vie qui s'inscrivent dans l'histoire sur une ligne de destinées brisées.

De la vie (l'avis) de mes informateurs...

Nurjamal raconte. Comme dans un long poème épique, elle détaille les événements qui ont bouleversé sa vie et celle de sa famille. Elle est née le 10 août 1954, en Chine, dans un village situé à quelques deux cents kilomètres de la frontière kazakhe. Comme des centaines de familles, ses grands-parents ont quitté le Kazakhstan en 1930, fuyant la collectivisation et les massacres de villages entiers qui l'accompagnaient. Ils ont fui par la vallée de l'Ili, très ancienne voie de communication entre la Chine et l'Asie centrale, qui de 115 av. J.-C. à nos jours fut et reste le lieu d'enjeux politiques et économiques ; enjeux qui ont été porteurs d'invasions, de répressions et de massacres incessants. « Située entre les Tianshan et le lac Balkhach, la vallée est un lieu de passage privilégié. Elle verra se déverser toutes les hordes yuetché, xiong nu, mongoles hephtalites, touquie, pour ne citer que quelques-uns des nomades du premier millénaire, poussés par le moindre ébranlement d'une extrémité à l'autre de la steppe, et dont le mouvement se répercute jusqu'aux quatre coins de l'Asie et de l'Europe ². » Les Kazakhs sont présents dans cette vallée depuis le début du XVI^e siècle. Au XVIII^e siècle, les Mandchous qui contrôlent la vallée la repeuplent par des transferts de populations kazakhes, ouïghoures, huis, kal-moukes, mandchoues, mongoles. Une chronique de 1933 signale jusqu'à quatorze nations différentes dans cette région³. Au XIX^e siècle, les Mandchous continuent à diviser pour régner, mais en 1871 les autorités russes d'Asie centrale annexent l'Ili, qui sera rendue à la Chine en 1881, moyennant indemnité de Pékin. L'histoire récente n'épargne pas cette vallée ; les deux guerres mondiales amènent à nouveau des troubles et des soulèvements.

La révolution culturelle chinoise, les famines, les arrestations et les assassinats qui l'accompagnent, poussent dès 1961 des populations ouïghoures, kazakhes et tatares à trouver refuge en URSS. La famille de Nurjamal suit ce mouvement migratoire et rentre dans son pays d'origine, le Kazakhstan, au printemps 1962. Pour la seconde fois dans leur vie, ils abandonnent tout et perdent tous leurs « biens ». Ils se réinstallent dans la région de Kegen, proche des frontières chinoise et kirghize. Nurjamal grandira dans cette vallée, y rencontrera son mari Otinchi et y mettra au monde ses premiers enfants.

L'histoire tout entière du Kazakhstan est à l'image du destin de cette famille, dessinée par les invasions successives, les enjeux internationaux, les raisons d'État qui broient les individus. La vallée de

l'Ili, riche et fertile, n'a connu que des successions de crises et de famines, et les populations qui vivent et transhument le long de son lit subissent les conséquences d'un tel paradoxe.

La sédentarisation forcée organisée par les gouvernements soviétiques successifs depuis les années trente a conduit les familles dans des villages construits sur la zone intermédiaire entre les pâturages de printemps ou d'automne (qui sont les mêmes), et les pâturages d'été; soit entre la steppe et la montagne, sur cet espace « entre-deux » qui permettait de circuler avec le bétail. Depuis, les transhumants traversent des zones urbanisées, où il n'est pas rare que le bétail se fasse écraser par un camion ou une voiture.

L'ouverture d'écoles dans ces villages et la suppression des yourtes écoles ont contraint les familles à vivre séparées : les parents et enfants en bas âge dans les yourtes; les enfants scolarisés dans les maisons des villages, seuls ou avec un grand-père, une grand-mère, un oncle ou une tante célibataire.

Mes deux informateurs principaux sont Otinchi et Nurjamal. Otinchi a l'harmonie de l'homme des steppes. Sa voix chaude et douce vibre aussi bien quand il parle que quand il chante. Il aime à jouer le rôle d'initiateur et à penser que sa famille est grande. Il a un profond respect de la vie sous toutes ses formes, s'occupe avec amour de son cheval et de son bétail, prétend que les rats, les loups et les chacals doivent aussi se nourrir... même si c'est à son dépend. Harmonie, et au centre de cette harmonie, Nurjamal, qui nourrit, renouvelle, reconforte. Toute la société kazakh s'écroule autour d'eux, et ils sont là, debout, images superposées du passé, du présent et du futur, rapports inégalés entre l'espace et le temps. Espace gigantesque des steppes et de l'Ala-Tau, temps de l'instant, au jour le jour dans la yourte, au jour la yourte...

Otinchi est né à Saté, village séparé de la Kirghizie par deux chaînes de montagnes. Sa famille se répartit de part et d'autre de ces montagnes dans des vallées qui sont kazakhe et kirghize. Il est né le 20 juin 1952. Sa mère travaillait alors dans une usine à grains, où les récoltes des kolkhozes environnants étaient triées et moulues. Il eut comme nourrices les vingt femmes de l'atelier qui mettaient à tour de rôle Otinchi dans leur tablier quand elles terminaient leur travail, et qui cachaient avec lui du grain pour nourrir leur famille, car là aussi, la famine sévissait. Son père mourut rapidement et il grandit au milieu de ses frères et de sa mère. L'axe principal de l'éducation kazakhe articule la musique, la poésie et le dessin. Otinchi chante d'une très belle voix et joue de seize

instruments de musique, il est capable d'improvisations en toutes circonstances. Comme tous, il connaît les noms de ses ascendants dont il peut réciter jusqu'à vingt-six générations ; la loi coutumière impose de connaître au moins sept générations d'ascendants, sur lesquelles il y a un interdit de mariage. Cette loi de sept générations s'applique aussi aux chevaux dont on se doit de conserver la généalogie.

Depuis vingt ans, Otinchi et Nurjamal travaillent pour un kolkhoze, transhument et élèvent du bétail. Les nomades kazakhs ont été semi-sédentarisés par l'intermédiaire des structures kolkhoziennes et sovkhobiennes. Chacun est devenu un employé de l'État et par là-même entièrement dépendant de son organisation. Les nomades qui vivaient en auto-suffisance et qui transhumaient au rythme des saisons, suivant les anciennes voies de pénétration vers la Chine, entre autres celles de la route de la soie, se sont vu attribuer des terres collectives... La gestion collective et la répartition des tâches ont rendu les bergers dépendants de la distribution de produits de consommation, de nourriture sèche pour le bétail et, beaucoup plus grave, de la distribution d'eau. Les lieux de campements se sont éloignés de plus en plus des sources et des cours d'eau, la mécanisation permettant le transport de cette ressource vitale. La désorganisation qui a suivi la privatisation des kolkhozes et des sovkhobes a entraîné la suspension de tous ces services et la suspension des rémunérations. Contraints et forcés par la famine, la maladie et la misère, les bergers quittent un à un leur yourte pour se retrouver en périphérie des villes sur les nouveaux marchés, l'un vendant la viande de son troupeau abattu, l'autre revendant des produits achetés sur un autre marché plus important, la plupart d'entre eux étant complètement démunis, les kazakhs n'ayant aucune tradition marchande.

En juin 1994, Otinchi rassemble son bétail pour la dernière fois et transhume seul. Il rejoint le village et la maison dans laquelle il n'a jamais vraiment vécu. Il quitte plus qu'une habitation en laissant sa yourte derrière lui, il quitte définitivement le nomadisme et la déchirure est profonde. Autre paradoxe de cette société aux multiples facettes : soixante-dix ans de politique soviétique n'ont pas réussi à chasser les bergers de leur yourte, deux ans d'économie de marché anarchique vident les steppes et les montagnes des yourtes à un rythme effréné...

Quelle est l'inscription de ces familles de bergers dans la société kazakhstanaise contemporaine ? En d'autres termes, quels espaces et quels lieux occupent-ils aujourd'hui ?

Il existe une division de fait, dichotomique, de la population⁴ du Kazakhstan qui ne recouvre pas un partage ethnique, mais qui s'inscrit dans la réalité kazakhstanaise en termes de villes et de campagnes. La population des villes a été russifiée intensément. Ce qui se marque d'abord par une pratique généralisée de la langue russe et une perte de la langue kazakhe ; les Kazakhs des villes sont en train de réapprendre leur propre langue, souvent par l'intermédiaire des enfants qui sont de plus en plus scolarisés en kazakh. La langue officielle est le kazakh, mais le russe reste la langue de communication entre les diverses ethnies, et dans les rapports internationaux. La langue anglaise s'est depuis imposée comme une évidence et un soutien d'ouverture au marché international. Cependant, la politique de kazakhisation entreprise par le président N. Nazerbaev tente d'éliminer dans la langue kazakhe tous les termes techniques hérités du russe (ex : le train, l'avion, le tracteur etc.). Les quotidiens kazakhs publient journalièrement de nouveaux mots. Cette actualisation de la langue ne touche qu'une partie des populations des villes qui se séparent une fois de plus des populations des campagnes, qui ne lisent pas ces journaux et qui s'affirment comme les garantes de la langue kazakhe traditionnelle.

Il est donc très simple de comprendre qu'arrivant des campagnes dans les villes, les bergers sont stigmatisés non seulement par leurs habitudes, leurs « *habitus* », mais aussi par l'emploi de langues qu'ils ne maîtrisent pas.

De plus, les villes kazakhes subissent de plein fouet la crise qui secoue toute l'ex-URSS : chômage, paupérisation, sans-abris, réseaux mafieux de drogues, de prostitution, trafics en tous genres... Tout se vend parce que tout s'achète dans un ailleurs occidental qui laisse à penser que tout est permis en matière de marché. Ce qui s'est passé pour la population de bergers mentionnée quelques lignes plus haut est un scénario d'une banalité proche de l'absurde et qui, malheureusement, ne concerne pas que le kolkhoze où j'ai enquêté durant plusieurs années.

Le rachat du kolkhoze par une firme hollandaise qui est venue développer la culture extensive de pommes de terre a permis de « justifier » l'abandon total des bergers par les autorités kolkhoziennes. La restructuration de cette entreprise a également fait perdre leur emploi à une série de personnes qui travaillaient dans l'administration ou cultivaient d'autres produits que la pomme de terre.

Dans cette restructuration généralisée, les femmes semblent être plus à même de trouver des solutions de survie. Tout d'abord, étant les détentrices du savoir de la yourte, de l'habitation, du foyer, elles recréent dans une des pièces de la maison villageoise ou de l'appartement de la ville l'espace privilégié de la yourte, espace qui mue au cours des heures du jour et de la nuit. Leur plus grande difficulté réside dans le manque d'argent, puisque le troc n'est pas très usité sur les marchés urbains. Elles essaient de cultiver la parcelle de terrain attenante à la maison de village, déchéance ultime pour des pasteurs qui ne sont pas des cultivateurs et pour lesquels les interdits autour de l'ouverture du sol sont nombreux. Il se joue là un renversement symbolique qui bouleverse profondément l'ordre des mondes kazakhs et pour lequel chacun sait que d'une manière ou d'une autre c'est le lignage entier qui devra payer pour cette rupture d'interdits. Ces brisures, ces fractures dans l'ordre social sont supportées plus que tolérées, et ce sont les femmes qui assument cette lourde responsabilité.

Les hommes, quant à eux, n'ont plus d'espaces et plus de lieux. Ils doivent trouver un emploi sur un marché du travail plus bouleversé que saturé et qui, de plus, n'attache aucune importance à leur savoir-faire d'éleveurs. Alors que la base de la nourriture kazakhe et par extension kazakhstanaise est carnée, le Kazakhstan, ancien premier producteur de viande sur pied d'ex-URSS, importe du mouton australien...

Comment les hommes kazakhs se sont-ils laissés condamner au mal, au malheur et à la maladie alors que précisément l'ensemble de la société coutumière lutte en permanence contre les djinns responsables de tous les fléaux? Quel est ce djinn si puissant et si particulier, survenu lors de l'indépendance du pays, qu'il puisse imposer aux *jigits* d'abandonner leurs chevaux? Où se trouve la belle parole qui circule autour de tous les foyers coutumiers, parole modératrice de tous les conflits et garante de la bonne entente avec les autres mondes et leurs habitants? Où s'étiolent les chants et les poèmes, les épopées et leurs échos de la vie quotidienne? Il y a comme une incongruité dans cet état de choses, comme de l'inconcevable qui se réalise!

En 1995, l'image du berger heureux dans sa yourte était cependant placardée sur les murs de la ville d'Almaty. *Kazakhstan 2035...* ce slogan, lancé par le gouvernement, était relayé à la télévision par une publicité qui mettait en scène des jeunes gens rendant visite à un ancien dans la yourte, et qui leur offrait un thé. La jeunesse en question se trouvait vêtue des vêtements occidentaux les plus en vogue et parcourait la steppe dans une voiture 4x4, instrument de la modernité et vitrine du grand marché international... La yourte se trouve ainsi réduite à l'état de musée, où la

femme n'a même plus sa place puisque c'est un vieil homme qui reçoit, ce qui est complètement hors de la réalité coutumière. De plus, les générations sont censées se rapprocher et s'engager ensemble vers un avenir heureux et reconstruit à la manière kazakhstanaise pour 2035!

Le référent identitaire ne semble plus jouer son rôle puisque l'image des anciens et de la yourte est usurpée. Cependant malgré la dispersion de ses membres, la solidarité familiale et clanique reprends parfois ses droits. Il n'est pas rare de voir un membre d'un lignage secouru par l'un des siens émigré en ville depuis plus longtemps. Phénomène récent, la solidarité « ethnique » aussi semble s'installer; le Kazakhstan des années 1990 présentait une mosaïque de population sans tensions dites ethniques, la solidarité de voisinage fonctionnant très bien. La paupérisation qui s'est installée depuis a réduit considérablement ces échanges, les liens se renforçant entre ceux qui se reconnaissent comme des proches, c'est-à-dire des moins étrangers et étrangers.

Bien sûr, on peut montrer du doigt la politique et les politiciens, la finance et les financiers, mais là n'est pas l'entièreté de la question, des questions. La rupture s'installe par l'absence de lieux où la belle parole peut circuler, belle parole qui permettait de s'inscrire dans l'humanité tout en échangeant et en communiquant avec les autres mondes, qui incitait à se réunir pour entamer des joutes verbales et musicales des heures durant, énonçant encore et encore le bien fondé de l'organisation sociale coutumière.

La rupture s'installe parce que précisément les bergers n'ont plus d'espaces, plus de lieux, où exercer leur art. La marginalité leur est familière; on n'était pas transhumant, nomade ou semi-nomade au ^{xx}e siècle sans être marginal. L'originalité de cette fin de siècle et du début du ^{xxi}e siècle est d'avoir inventé un au-delà de la marge, une exclusion définitive, un point de non-retour, un no man's land kazakhstanaï.

1. Hutte traditionnelle circulaire recouverte de feutre, avec deux ouvertures : la roue sommitale (chanirak) et la porte.

2. R. Cagnat et M. Jan, *Le milieu des empires*, 1990, p397.

3. Pour détails voir : V.V. Barthold, *Histoire des turcs d'Asie Centrale*, 1945. R. Grousset, *L'empire des steppes*, 1952. L. Krader, *Social Organisation of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*, 1963.

4. Le Kazakhstan présente comme les autres républiques d'Asie centrale une mosaïque ethnique (plus de 120 ethnies), avec jusqu'il y a peu une majorité de Russes, surtout au nord industrialisé du pays et dans l'ancienne capitale Almaty.

Chapitre III
Se réappropriier les savoirs

Helena Norberg-Hodge
Teodor Shanin
Diogène

Dangers de l'éducation pour le savoir indigène

Helena Norberg-Hodge*

On considère généralement l'éducation occidentale comme un bienfait universel. En réalité, elle a été responsable de l'éradication, à travers le monde, de systèmes de connaissances indispensables à des modes de vie durables. Ce processus se poursuit aujourd'hui, même dans le monde occidental, où les approches du savoir, « indigènes » ou locales, sont systématiquement démantelées pour être remplacées par des connaissances et des savoir-faire toujours plus normalisés et uniquement basés sur la technologie. Cette destruction, qui a débuté avec les conquistadores et le colonialisme, se poursuit aujourd'hui à travers le développement et la mondialisation.

Destruction de la culture et du savoir indigènes

L'érosion de la culture indigène fut un objectif avoué des développeurs coloniaux. Dans ce but, les officiers coloniaux recevaient les consignes suivantes :

1. Impliquer des chefs traditionnels dans les nouveaux programmes.
2. Passer par des personnes bilingues, acculturées, qui aient des connaissances à la fois de la culture dominante et de la culture-cible.
3. Modifier les circonstances, ou délibérément fausser l'équilibre de la culture traditionnelle, de sorte qu'un changement devienne impératif.
4. Tenter de transformer les valeurs fondamentales sous-jacentes avant de s'attaquer aux coutumes superficielles¹.

* Fondatrice et présidente de l'International Society for Ecology and Culture (ISEC).

Dans de nombreux pays, les écoles furent le principal instrument coercitif pour « transformer les valeurs fondamentales ». Elles se révélèrent très efficaces pour détruire l'estime de soi, engendrer de nouveaux « besoins », créer des insatisfactions et, de manière générale, perturber les cultures traditionnelles.

Le colonialisme a évolué pour devenir « le développement » qui, à son tour, a ouvert la voie à la mondialisation économique. A notre époque, où l'on transfère les richesses des Etats-nations vers le casino immatériel des marchés financiers, la destruction de l'intégrité culturelle s'effectue bien plus subtilement qu'avant. Les responsables des firmes et des gouvernements ne planifient plus la destruction qu'ils sèment : de fait, ils ignorent souvent les conséquences qu'ont leurs décisions sur des personnes réelles, vivant de l'autre côté de la planète. Ce manque de conscience est engendré par l'éducation moderne, qui encourage l'hyperspécialisation. Un responsable des relations publiques, par exemple, doit se borner à produire des slogans commerciaux efficaces. Remettre en question les conséquences globales des activités de sa firme ne fait pas partie de son travail. La tendance à saper la diversité culturelle fonctionne pour ainsi dire en « pilotage automatique », en tant que conséquence inévitable de l'extension de l'économie mondialisée.

Toutefois, si les méthodes employées par les maîtres du « village global » sont moins brutales que celles de l'époque coloniale, l'échelle et les conséquences en sont souvent plus dévastatrices encore. Les révolutions de l'informatique et des télécommunications ont accéléré et renforcé la marche en avant d'une monoculture globale, qui est à présent capable de remplacer le savoir local et les cultures traditionnelles avec une rapidité et un caractère irrévocable qui sont sans précédent historique.

Éducation, savoir et entendement

Je me suis rendue pour la première fois au Ladakh, cette région isolée que l'on appelle aussi le « Petit Tibet », en 1975. J'y trouvai une culture harmonieuse, dont l'accord avec les besoins des personnes et de l'environnement dépassait tout ce que j'avais pu connaître jusque-là. Les gens avaient une connaissance profonde et intime de leur environnement vivant, et de leur propre place en son sein. Dans leur vision du monde, les individus sont liés à leur communauté, qui est elle-même ancrée dans le cosmos vivant. Depuis des générations, les Ladakhis apprenaient à leurs enfants à se fabriquer des vêtements et un abri : des chaussures en peau de yak, des

manteaux en laine de mouton, des maisons en boue et en pierres. L'éducation était spécifique au lieu : elle entretenait une relation intime avec le monde vivant. Elle dotait les enfants d'une conscience intuitive qui leur permettait, en grandissant, d'utiliser les ressources d'une manière efficace et durable.

On ne peut nier la valeur d'une éducation véritable, celle qui élargit et enrichit le savoir. Mais dans le « monde en développement » d'aujourd'hui, l'éducation joue un tout autre rôle. Elle isole les enfants de leur culture et de la nature, et les forme à devenir d'étroits spécialistes dans un environnement urbain occidentalisé. Ce processus est particulièrement frappant au Ladakh, où l'enseignement moderne agit quasiment comme un bandeau sur les yeux des enfants, les empêchant de voir le contexte même où ils vivent. L'école ne fournit aucune des connaissances nécessaires pour survivre à partir des ressources locales. Les enfants sont formés pour devenir des spécialistes dans une société technologique plutôt qu'écologique. A l'école, on apprend à oublier le savoir-faire traditionnel, et, pire encore, à le mépriser.

Au Ladakh, le programme scolaire de base est une piètre imitation de celui en vigueur dans le reste de l'Inde, lui-même inspiré de l'éducation britannique de l'ère victorienne. Il n'y a quasiment rien de ladakhi là-dedans. La plupart des compétences que les enfants ladakhi acquièrent à l'école ne leur seront jamais d'aucune utilité pratique. En effet, ce qu'apprennent les enfants provient de livres écrits par des gens qui n'ont jamais mis un pied au Ladakh et qui ne savent rien de la culture de l'orge à 3 500 mètres d'altitude, ni de la construction de maisons à partir de briques séchées au soleil.

Compétition et division sociale

Le Ladakh n'est pas un cas unique. Aujourd'hui, dans le monde entier, le processus que l'on appelle « éducation » s'appuie sur les mêmes postulats et le même modèle eurocentriste. Il se focalise sur des faits et des chiffres lointains, sur le savoir « universel ». Les informations propagées par les livres de classe sont censées être appropriées à la planète entière. Mais pour s'appliquer de manière universelle, le savoir doit obligatoirement s'éloigner des cultures et des écosystèmes particuliers : les enfants reçoivent donc une éducation essentiellement synthétique, détachée du milieu où ils vivent. S'ils poursuivent des études supérieures, ils apprendront peut-être comment construire des maisons, seulement elles seront en béton et en acier – le cube universel. De même, s'ils étudient

l'agriculture, ce sera sur le modèle industriel : ils apprendront à connaître les engrais et les pesticides chimiques, les machines lourdes et les semences génétiquement modifiées. Aujourd'hui, le système éducatif occidental nous appauvrit tous en enseignant aux personnes du monde entier à utiliser les mêmes ressources industrielles et à ignorer celles de leur propre environnement. Au final, tout le monde veut manger les mêmes hamburgers, boire le même coca-cola, et vivre dans les mêmes cubes de béton. C'est ainsi que l'éducation est responsable de la création d'une compétition intense, liée à un manque artificiel.

L'éducation de type occidental a aussi pour effet d'arracher les gens à la terre pour les envoyer vers la ville, où ils deviennent dépendants de l'économie monétaire. Au Ladakh traditionnel, le chômage n'existait pas. Mais dans le secteur moderne, il y a aujourd'hui une compétition intense pour un nombre très limité d'emplois rémunérés, principalement au gouvernement. Résultat : le chômage est devenu un problème grave.

Au Ladakh et ailleurs, l'éducation ne fait pas qu'ignorer les ressources locales. Le pire, c'est qu'elle prive les enfants de leur estime de soi. A l'école, tout est fait pour promouvoir le modèle occidental : la conséquence immédiate est que les enfants se perçoivent eux-mêmes et perçoivent leurs traditions comme inférieures. Dans la culture traditionnelle, les enfants bénéficiaient non seulement du contact constant avec leurs deux parents, mais aussi d'un mode de vie dans lequel les différentes tranches d'âge étaient en interaction constante. Il était tout à fait naturel pour les enfants plus âgés de se sentir responsables des plus jeunes. De leur côté, les plus jeunes regardaient leurs aînés avec respect et admiration, et cherchaient à les imiter. Grandir était un processus d'apprentissage naturel et non-compétitif.

Aujourd'hui les enfants sont divisés à l'école en groupes différents selon leur âge. Ce genre de ségrégation a un effet extrêmement destructeur. En créant des entités sociales artificielles à l'intérieur desquelles tout le monde a le même âge, on réduit fortement la capacité des enfants à s'entraider et à apprendre les uns des autres. En échange, on crée des conditions de compétition inévitable, car chacun des enfants ressent la pression pour être aussi bon que son voisin. Dans un groupe de dix enfants d'âges différents, il y aura beaucoup plus de coopération spontanée que dans un groupe de dix enfants de douze ans.

Les divisions familiales, la ségrégation sociale et la compétition

pour les emplois, ajoutées aux images séduisantes de l'Occident propagées par les médias et la publicité, et renforcées par le tourisme, forment un mélange explosif. Ces pressions sont en train d'aboutir à une multiplication des tensions sociales et à des éruptions de violence. Au bout de presque trente ans d'expérience sur le terrain du sous-continent indien, je suis convaincue que le « développement » économique et la mondialisation ne font pas qu'exacerber les tensions existantes ; dans de nombreux cas, ils les *créent*. En supprimant les structures à échelle humaine, l'économie d'aujourd'hui détruit les liens de réciprocité et de dépendance mutuelle, tout en incitant les gens à remplacer leurs propres valeurs et leur propre culture par celles des médias. Dans les faits, cela signifie rejeter sa propre culture et ses racines, c'est-à-dire sa propre identité.

L'éducation moderne a apporté quelques bienfaits évidents, comme par exemple une amélioration du degré d'alphabétisation. Elle a aussi permis aux Ladakhis d'en savoir plus sur les forces en jeu dans le monde extérieur. Toutefois, son effet principal a été de créer des divisions entre les Ladakhis et de les éloigner de la terre, ainsi que de les reléguer au dernier échelon de l'économie mondiale.

Perspectives d'avenir positives

On peut facilement croire qu'il est impossible d'inverser ces tendances. Cependant, le travail que nous avons entrepris au Ladakh montre que cela est peut-être moins difficile que l'on croit. Le problème fondamental est d'ordre psychologique. L'éducation et le développement à l'occidentale engendrent non seulement la pauvreté, mais aussi un sentiment d'infériorité. Les Occidentaux peuvent jouer un rôle important pour contrer ces tendances négatives, non pas en expliquant aux gens comment vivre ou comment être, mais en leur présentant des informations plus honnêtes et plus réalistes sur ce qui se passe vraiment en Occident. Le fait d'entendre parler de nos problèmes sociaux et écologiques et, plus encore, de notre quête de solutions, a des répercussions positives quasi immédiates. En effet, ce qui est nécessaire, ce sont des campagnes d'envergure destinées à démystifier la culture de consommation occidentale. Ces campagnes constituent un type de « contre-développement » qui peut aider à retrouver le respect de sa propre culture. Ce travail passe par tout un éventail d'activités, notamment les séminaires, les matériaux éducatifs, le théâtre et le dialogue interculturel. Ce dernier élément a le potentiel pour contrer les effets de la mondialisation économique et encourager la décentralisation et le développement régional endogène.

Mon organisation, The International Society for Ecology and Culture (ISEC), agit au Ladakh depuis plus de vingt-cinq ans. Nous avons travaillé avec des milliers de Ladakhis dans plus d'une centaine de villages, et mis en place un vaste éventail d'activités qui renforcent l'autonomie, ainsi que le respect de la culture et du savoir locaux. Nous agissons dans des domaines aussi variés que les technologies alternatives, l'agriculture durable et l'échange d'information culturelle. Il y a plus d'une décennie de cela, l'ISEC a fondé la Women's Alliance, une organisation indigène dédiée au renforcement de la culture locale. Nous avons organisé pour les leaders ladakhis des « tours-réalité » en Europe, pour qu'ils puissent se faire une image d'ensemble de la vie occidentale. En parallèle, notre « Farm Project » donne à des personnes du monde entier la possibilité de vivre et de travailler, pendant un mois ou plus, avec une famille d'agriculteurs du Ladakhi. Les participants étrangers en retirent un éclairage inestimable sur la culture traditionnelle, ainsi que sur les forces qui menacent de la saper; de leur côté, les Ladakhis entendent de première main une description de la vie occidentale plus exacte que celle véhiculée par les médias et la publicité.

Nos expériences ont clairement établi qu'au Ladakh comme en Occident, les gens sont en quête d'un mode de vie en accord non seulement avec la nature, mais aussi avec leur propre nature intérieure. Ils ont un désir de communauté, qui repose sur le besoin d'entretenir des liens durables avec la vie qui nous entoure. La « mondialisation » voudrait nous faire croire qu'elle relie les hommes à une échelle planétaire, au nom de l'« unité » et de l'« interdépendance », mais en réalité, elle est en train de nous couper les uns des autres, et de nous couper de la terre. La « localisation », ou le retissage des liens dans les communautés locales, ainsi qu'une connaissance profonde et intime de notre place dans le monde, sont la voie à suivre. Fondamentalement, cela implique de retrouver et de reconstruire le savoir indigène du monde entier.

Traduit de l'anglais par Lucie Périneau

1. Bodley, John, *Victims of Progress*. Mayfield Publishing, 1982, pp. 111-112.

Le savoir pratique, gage d'autonomie des peuples

Teodor Shanin *

Dire que le savoir vernaculaire est une chose qui a été détruite par le développement capitaliste du monde est une perte de temps, sauf à l'intention des plus jeunes parmi les jeunes, qui n'en auraient pas encore entendu parler.

Mais alors que l'on parle beaucoup de la société coloniale, du colonialisme et de l'ex société coloniale, on ne parle pas – ou trop peu souvent – de la Russie, de l'Europe de l'Est, des pays ex « socialistes » et de ceux qui continuent à se définir comme socialistes, y compris la Chine ; or il s'agit du tiers de l'humanité. Ne pas en tenir compte donne un faux modèle de la réalité. J'entends parler encore et encore d'un modèle qui est sans cesse répété : il y a des forces coloniales « vilaines méchantes » qui enlevaient la liberté, le savoir et le respect de soi des peuples des pays colonisés. Ensuite, il y a les peuples qui ont été privés de leur savoir.

Mais ce qui est oublié, c'est que le savoir, la capacité et l'identité ont été enlevées aux gens surtout par leurs propres élites et non par des forces extérieures. Le colonialisme est sur le déclin depuis les cinquante dernières années. Mais les choses ne se sont pas beaucoup améliorées dans les ex-pays colonisés. À qui la faute ?

Il n'est pas bon d'expliquer que les colonialistes sont responsables, les bien-pensants sont responsables, la Banque mondiale est responsable, tout le monde est responsable. Je pense que l'exemple de la Russie est très important, car ce sont les Russes qui ont écrasé les Russes et qui leur ont confisqué le savoir. C'est l'élite au pouvoir, le

* Checheur, sociologue.

gouvernement et l'État qui ont confisqué le savoir, la capacité de travail et le respect de soi des paysans qui représentaient 85 % de la population.

Je pense que le principal moteur de la destruction du savoir qui a eu lieu en Russie au siècle passé, le *xx^e* siècle, a été la collectivisation. L'élément crucial a été que tous les meilleurs fermiers ont été qualifiés de koulaks et expulsés de leurs villages. Il en résultait l'effondrement de la production, de la productivité, de la capacité de ces communautés à se défendre contre le gouvernement. Ces paysans étaient les leaders naturels de ces communautés issues de la base. Les communautés étaient laissées sans têtes. Cela a été fait par des Russes à des Russes. Ne l'oublions pas.

Et donc, si l'on tient compte de cet exemple, l'on voit mieux ce qui se passe dans le modèle colonial. Je sais qu'il est bon pour l'esprit du monde occidental de se laisser aller à expliquer à quel point nous étions mauvais. Ce type d'auto-flagellation est un élément plutôt intéressant de l'éthique occidentale. Toutefois, cela n'ajoute pas à nos connaissances et ne nous offre pas de solutions. Et en conséquence, je pense que nous devrions nous restreindre, et nous concentrer sur ce qui peut être fait.

On nous dit qu'il est fondamental de récupérer le savoir traditionnel. Mais ce qui est nécessaire n'est pas la récupération du savoir traditionnel, car une partie de ce savoir ne peut pas être récupéré. Une part de cette récupération, et là encore la Russie est un bon exemple, est un paradis pour les escrocs car la Russie est pleine de gens qui disent qu'ils récupèrent l'esprit du peuple russe, et qui le vendent à un bon prix, à ceux qui pensent que peut-être c'est le moyen de retrouver la santé si l'on est malade, au lieu d'aller chez le médecin. Et je ne défends pas les médecins. Mais je pense qu'au cœur de la question du savoir il y a le problème de la récupération du savoir pratique, de la connaissance réaliste, du savoir qui n'est pas abstrait et éloigné du savoir du peuple. Et il faut nous tourner vers les besoins – les besoins définis et auto-définis de la majorité des gens.

Mes études sur la paysannerie russe de ces dix dernières années, vont en ce sens. Il est clair par exemple que les experts américains espéraient que la – relative – accumulation du capital dans le sud de la Russie qui est riche en agriculture, aboutirait à un développement capitaliste. Nous avons étudié les budgets de ces paysans. Ils ont investi dans l'éducation de leurs enfants, ils n'ont pas acheté de tracteurs, ils n'ont pas investi dans le développement capitaliste. Il

y a eu investissement dans l'éducation, ce qui ne peut pas être compris en termes de maximalisation des retours. Il faut regarder la culture de ces gens et leurs choix. Leur choix est le savoir, mais à un niveau pratique.

C'est le savoir pratique de la base qui aide les gens à vivre leur vie quotidienne, de manière relativement autonome de l'intervention des gouvernements, du contrôle de l'État, en tout cas qui leur permet de s'autonomiser de ceux qui tentent de leur confisquer leur propre compréhension d'eux-mêmes et de leur savoir, et de leur identité.

En résumé, je voudrais suggérer que ce n'est pas le savoir traditionnel, bien que nous devions en être conscients et ouverts aux éléments du savoir traditionnel, qui peuvent être utiles et devraient être utilisés mais le savoir pratique, qui donne l'autonomie des choix et l'autonomie des mouvements du peuple. Et cela vient du bas et non du haut.

L'utopie, ici et maintenant !

Diogène*

Introduction

Nous voici donc réunis, nous autres occidentaux, nos cartes de crédit et de sécurité sociale en poche, nos points de retraite acquis, pour dire au tiers-monde : il faut défaire le développement et refaire le monde ! Pardi ! Les enfants disent : « C'est celui qui dit qui fait. »

Aussi vais-je tenter d'apporter ma modeste contribution à notre crédibilité incertaine.

Les sociétés se forment, se déforment et se transforment selon des utopies, pas sur des analyses. Les images ont un pouvoir de séduction que n'ont pas les théories.

Il y a actuellement 4 utopies sur le marché :

Au hit-parade, l'américain way of life qui fonctionne bien depuis longtemps avec le bonheur que l'on sait. Mais ses jours sont comptés, pour des raisons techniques, pas sur le fond hélas.

Vient ensuite le capitalisme à visage humain qui s'élabore à Mil-lau et Porto Alegre. Théorisé depuis longtemps, il monte très fort depuis qu'il est devenu utopie. Imaginez toutes les grandes surfaces autogérées par leurs caissières et ne vendant que des produits du terroir, deux fois plus chers il est vrai, mais tellement bons. Ou le remplacement de l'euro par des grains de sel. La face de la planète en serait fondamentalement bouleversée, n'est-ce pas ?

Vient ensuite l'économie distributive de Jacques Duboin, utopie collectiviste très cohérente, sur le marché depuis soixante-dix ans, mais qui a du mal à se faire entendre.

Vient enfin l'utopie du philosophe inuit Aper Sonn, complète-

* La Nef des fous.

ment confidentielle, et dont je vais vous parler, histoire d'enrichir le marché des rêves qui guident nos pas dans la vie.

Aussi parce que la Nef des Fous, que je suis sensé représenter ici, explore cette utopie depuis 1974.

L'utopie du philosophe inuit Aper Sonn

Le monde idéal selon Sonn est un réseau de « lieux » sans propriétaire. Chaque lieu est équipé des moyens de production des besoins élémentaires de la vie quotidienne (nourriture, vêtements, énergie, construction, mobilier,...), ainsi que des moyens de communication, d'expression et d'accès à la culture. Par ailleurs, chaque lieu se donne des moyens d'assurer une ou plusieurs productions spécialisées, destinées à être distribuées aux autres lieux d'une même vallée ou d'une même région (poterie, imprimerie, filature, entretien des chemins, recherche, hôpital, aéroport,...).

Ces lieux sont gérés par ceux qui y séjournent (10-20 personnes), organisés en association paysanne. Ils décident à l'unanimité exprimée (et non au consensus).

Toute la production est donc décentralisée, il n'y a pas d'usines mais que des ateliers et des laboratoires. Les personnes ne possèdent rien, mais sont assurées de pouvoir survivre, communiquer, s'exprimer et se cultiver, où qu'elles aillent. La propriété n'est ni privée ni collective, elle est absente. De même, l'argent est inutile car il n'y a pas d'échanges.

Cette utopie n'est donc ni individualiste ni collectiviste. Elle est fondamentalement écologique, car elle n'est pas fondée sur la personne mais sur le lieu en tant que milieu, c'est-à-dire sur l'autre terme du rapport au monde, qui devient l'élément de sécurité, de stabilité, anhistorique, laissant le champ libre au développement des histoires personnelles.

Une autre caractéristique intéressante de cette utopie est qu'elle ne nécessite ni révolution ni concertation entre un grand nombre de personnes pour se réaliser, car elle permet une phase intermédiaire très simple : la surproduction spécialisée prévue dans chaque lieu et destinée aux autres lieux du réseau peut, dans un premier temps, être vendue pour subvenir aux frais de fonctionnement relativement faibles de chaque lieu. Des lieux viables peuvent donc être créés immédiatement à l'initiative de petits groupes. Un autre monde peut naître peu à peu dans la société actuelle sous forme d'îlots, jusqu'à ce que les îlots soient contigus.

Ainsi se développe une économie domestique qui remplace peu à

peu l'économie mondiale, qui se trouve plutôt abandonnée que combattue.

Cette utopie n'est pas plus surréaliste que l'utopie libérale : sachant que la majorité des humains rêvent du mode de vie américain, que les États-Unis représentent 5 % de la population mondiale, polluent comme quatre et consomment près de la moitié des ressources de la planète, et que donc le modèle n'est pas généralisable, que va-t-il se passer ? Le recours à l'utopie de Sonn sera peut-être nécessaire.

Depuis 1974, la Nef des Fous étudie et expérimente les conditions psychologiques, sociologiques, politiques, économiques, juridiques, et technologiques qu'il faudrait réunir pour que cette élucubration ne soit pas impossible.

La méthode d'expérimentation

Pour expérimenter l'utopie de Sonn, il nous fallait un terrain. Nous avons donc acheté pour le prix d'un 3 pièces à Paris un domaine de 320 ha (2 fois la principauté de Monaco) à 1 100 m d'altitude, isolé géographiquement et visuellement, abandonné aux moutons depuis 40 ans. Nous nous sommes installés là, les mains vides, en 1974, en effectuant une espèce de table rase à la manière de Descartes, mais concrète. Nous ne voulions pas importer des besoins préconçus, des faux problèmes, des réponses antérieures à des questions nouvelles. Nous voulions voir apparaître les questions en situation, et inventer des réponses spécifiques, autant que possible avec les moyens du site.

Nous pensions au début qu'il fallait s'approprier le savoir scientifique existant, et oublier le savoir technique, pour inventer des solutions adaptées aux conditions inhabituelles dans lesquelles nous nous trouvions, mais nous avons constaté que même en physique il y a des idées reçues et des anthropocentrismes. Deux exemples :

1. Les motoristes croient qu'un moteur thermique est condamné à un mauvais rendement à cause du principe de Carnot qui dit que toute la chaleur fournie au cycle par la source chaude ne peut être transformée en travail : une partie doit être cédée à la source froide. Le principe est indiscutable mais contournable : en mettant en série les 2 générateurs de sources qui, eux, ne sont pas soumis au principe de Carnot, on recycle dans la source chaude la chaleur cédée à la source froide. On raisonne alors sur un rendement théorique de 100 % ; ça ne marche pas avec les moteurs à combustion interne, et

il faut réunir certaines conditions pour que ce soit possible. Nous n'avons trouvé pour l'instant qu'une solution, avec un cycle d'Ericsson, mais je suis sûr qu'il y en a d'autres. Un prototype est en cours de construction.

2. Les physiciens disent que la chaleur est une forme dégradée de l'énergie alors que c'est l'énergie mécanique qui est dégradée : si je monte avec ma voiture au sommet du Mont-Blanc, je peux récupérer à la descente l'énergie que j'ai dépensée à la montée. Tout va bien, nous sommes dans un cas de figure conforme aux principes thermodynamiques. Mais si je fais un aller-retour au supermarché à l'horizontale, je dégrade de la chaleur en travail inutile, le système se retrouvant à son état initial. Si on isole thermiquement un système, Paris par exemple, les va-et-vient incessants à l'horizontale vont le refroidir irrémédiablement sans qu'il soit mécaniquement modifié.

Les questions rencontrées nous ont amenés à étudier des savoirs aussi variés que la diététique pour définir nos plans de culture et d'élevage, le droit pour définir notre statut juridique et fiscal dans la société française, la thermodynamique pour imaginer des moteurs nouveaux, l'électronique pour la régulation automatique de nos machines à partir de composants récupérés dans des vieux téléviseurs, le filage au rouet pour faire des pulls-over avec la laine de nos moutons, etc.

Dans l'utopie de Sonn, les lieux sont équipés de telle manière que les générations puissent s'y succéder en se transmettant les savoirs et les savoir-faire, et puissent refaire le matériel qui s'use ou se casse.

Nous avons donc constitué une bibliothèque technique d'ouvrages du XVIII^e siècle à nos jours, notamment l'encyclopédie de Diderot et d'Alembert en fac-similé, des ouvrages de la fin du XIX^e siècle qui a été particulièrement inventif, des bouquins traitant des techniques « ersatz » utilisées pendant les guerres mondiales particulièrement faciles à mettre en oeuvre, et surtout des manuels pratiques des nombreux métiers d'autrefois : manuel du savonnier, du tourneur, du conducteur de chaudières à vapeur, du fabricant de peignes et boutons, etc.. Tous les savoirs et savoir-faire que nous avons acquis proviennent de cette bibliothèque.

Parallèlement nous avons acheté pour une bouchée de pain à une vente de matériel de l'État toutes les machines nécessaires pour fabriquer des machines, donc capables de se reproduire elles-mêmes. Pour abriter ces machines, nous avons démonté d'anciens

logements de harkis sur un terrain communal, et les avons remontés autour des machines, celles-ci étant trop grandes pour passer par les portes. Il a fallu apprendre à se servir d'un tour, d'une fraiseuse, d'une rectifieuse...

Pour fabriquer l'électricité nécessaire à ces machines, nous avons accouplé un moteur de Ford Anglia et un alternateur provenant de l'armée américaine en Allemagne. Entre le militaire américain et la vieille anglaise, le courant passait bien. Mais le moteur consommait de l'essence. Nous avons alors fabriqué un gazogène, appareil qui transforme le bois en gaz et qui était en usage pendant la dernière guerre mondiale. Nous avons un bouquin de 1942 sur la question qui commence par cette phrase : « La femme enfante dans la douleur ; les peuples dans l'épreuve. » Quelle époque épique ! Nous avons donc produit notre électricité à partir du bois. Nous en avons profité pour mettre le gazogène sur une remorque derrière un fourgon et sommes allés nous promener sur la route sans essence. Ce moment a été pour nous une émancipation mentale. Après avoir constaté qu'on pouvait même se passer des émirs, nous n'avons plus eu peur de rien.

Nous voulions par exemple faire de la sérigraphie, et il nous fallait une base à vide, machine très chère qui aspire le papier par un grand nombre de trous pour le maintenir à plat. Après avoir demandé leur documentation à tous les marchands de bases à vide de Paris, nous avons fait une synthèse des différents modèles proposés et l'avons fabriquée de toute pièce à partir de matériaux de récupération. Il a fallu percer 5 000 trous. 3 jours. Elle semblait sortir du magasin, et marchait très bien.

Le nucléaire ou la bougie, disent EDF et les braves gens. Nous avons choisi de dîner aux chandelles comme dans les restaurants de luxe. Nous les fabriquons (400 dans la journée) par trempage comme les cierges des églises, à partir de paraffine qui est un sous-produit du raffinage du pétrole. Cette solution est donc provisoire pour nous, parce que non généralisable.

Nous avons étudié toutes les sources d'énergie existantes (sauf le nucléaire, allez donc savoir pourquoi) en distinguant énergies renouvelables c'est-à-dire nouveaux marchés, et énergies alternatives c'est à dire décentralisables. Les cellules photovoltaïques des multinationales, les éoliennes à 25 000 euros et les chaudières à bois à 5 000 euros ne sont pas alternatives, ni les microcentrales hydrauliques à 13 000 euros (c'est le prix qu'un fabricant italien m'a proposé récemment pour une puissance de 4 kW ; nous sommes en train d'en fabriquer une équivalente qui nous coûtera moins de 300 euros).

Conclusion : l'écologie personnelle

Se réapproprier le savoir n'est qu'un moyen pour se réapproprier le milieu au sens écologique.

Car s'il est vrai, comme le veut la phénoménologie, que la conscience est toujours conscience de quelque chose, alors ceux qui décident de notre milieu construisent notre conscience, ce qui est inacceptable.

Nous avons adopté l'utopie de Sonn, non pas parce que nous n'avons pas assez joué au Meccano dans notre enfance, mais parce qu'elle nous est apparue comme le seul moyen de reconquête de la souveraineté du sujet sur son vécu.

La question du sujet, ce qu'est un sujet dans le monde, est la question première, car l'idée que les humains se font d'eux-mêmes façonne la surface de la planète. L'idée que les Talibans se font d'eux-mêmes bouleverse le sort des femmes afghanes. L'idée que les Américains se font d'eux-mêmes... etc.

La psychologie étudie le sujet en considérant le milieu comme donné. Une science symétrique est possible qui considère le sujet comme donné et étudie le milieu en tant que vécus possibles.

C'est cette *écologie personnelle* qui fait l'objet de notre recherche, à travers l'utopie de Sonn.

Nous avons donc opté pour la biomasse, qui est de toute façon la seule source décentralisable possible pour les transports. Mais sous quelle forme ? L'utilisation comme carburant de l'huile de colza ou de tournesol est une insulte à ceux qui ont faim, car la forêt demande 400 fois moins au sol que les champs pour produire la même biomasse. Le biométhane et les alcools causent une perte d'un tiers du carbone manipulé sous forme de dioxyde lors de la fermentation, ce qui diminue d'autant le rendement de la filière. Reste donc le bois.

Or les « lieux » de Sonn sont des sites boisés dans lesquels sont taillées des clairières cultivées. La proportion entre terres et forêts est d'environ 1 à 10. La forêt, habitat naturel des ruminants, est pâturée. Elle produit donc à la fois les protides animales et le bois d'œuvre (construction et mobilier), la chimie organique (on obtient par distillation du bois, simplement, environ 400 molécules différentes, semblables à celles qu'on tire du pétrole) et l'énergie, qui se trouve ainsi intégrée à la question agricole.

En fourrant un serpentín dans un poêle ou une chaudière qu'on relie à un vieux moteur de tondeuse à gazon transformé en machine à vapeur, accouplé à un alternateur, et en reliant l'échappement à un

radiateur pour condenser la vapeur, on produit de l'électricité en se chauffant. Produire son électricité soi-même à partir du bois est donc à la portée de n'importe quel antinucléaire de base, à peu de frais. Ce qui supprimerait cette curiosité française : comme les pro-nucléaires sont minoritaires, ce sont surtout les antinucléaires qui financent les centrales en payant leur redevance EDF.

On ne peut pas tout faire soi-même sans s'associer. La famille est une unité sociale insuffisante. On est très vite submergé par l'ampleur de la tâche. Nous avons eu l'occasion de vérifier la théorie de Sonn : moins on est, moins on fait des économies d'échelle, plus on est, plus on risque de tomber dans le collectivisme, pouvoir de tous sur chacun dont émerge un intérêt collectif distinct des intérêts individuels (certains aiment ça). 8 à 10 personnes, sans compter les enfants, les handicapés et les vieux comme moi, est un optimum !

C'est alors qu'apparaît un problème de haute technologie : la coexistence pacifique de tout ce petit monde, savoir que nous n'avons pas fini de nous réapproprier...

Le philosophe inuit Aper Sonn n'est pas un individu mais un jeu de mots qui désigne un moyen de vivre sans nuire, aux autres, à la planète, aux générations futures !

Chapitre IV
Survivre au développement

Hassan Zaoual
Claude Llena
Suleyman M'Baye
François de Ravignan

La fin de l'occidentalisation du monde¹?

De l'unique au multiple

Hassan Zaoual*

Ce texte résulte de la conjugaison des travaux de recherche menés au sein de deux institutions, l'une universitaire, le Groupe de recherche sur les économies locales de l'Université du Littoral Côte d'Opale, l'autre, le Réseau Sud-Nord Cultures et Développement, ONG internationale, plutôt portée sur la Recherche-Action. Cette double sensibilité est devenue, de nos jours, une nécessité en raison de la stérilité du cloisonnement entre les chercheurs universitaires et le monde des faits et des pratiques comme, d'ailleurs, celle du découpage entre les sciences de l'Homme. À force de le découper en spécialités, l'homme est devenu le grand inconnu des sciences de l'homme !

Ainsi, une théorie, si abstraite, qu'elle soit ne naît pas du néant pratique, d'où l'intérêt scientifique de mettre en relation la réflexion et l'action tout en transcendant les frontières disciplinaires. C'est avec cette perspective transdisciplinaire qu'est abordée ici l'aventure du développement et de la mondialisation. L'expérience ainsi que les anomalies du paradigme économique dans son ensemble dictent, aujourd'hui, une révision radicale des présupposés et des implications de la mondialisation. « Défaire le développement et refaire le monde » est utopique, mais tout est utopique y compris la généralisation à l'échelle mondiale des modes de production et de consommation du capitalisme.

Il s'agit bien de la recherche d'une nouvelle vision du monde, donc du besoin d'un nouveau paradigme alternatif. En effet, les

* Économiste, Université du Littoral Côte d'Opale, vice-président de Cultures Europe (Bruxelles).

mouvements sociaux qui cherchent une alternative à la mondialisation libérale, même s'ils luttent et conduisent des projets qui corrigent tant bien que mal les effets pervers de la globalisation, ne peuvent faire l'économie d'une production de discours. En ce début de siècle, l'homme a besoin de valeurs universelles et de repères mûrement réfléchis. Ce qui conduit tout droit à un débat de civilisations, d'autant plus que les artifices des découpages et de l'autonomie totale des disciplines ne semblent plus opérants dans la découverte d'un paradigme civilisationnel capable de capitaliser les erreurs du passé et d'anticiper l'avenir.

De plus, en profondeur, les phénomènes du développement et de la mondialisation ne peuvent aucunement être séparés de la culture capitaliste. À y regarder de près, au-delà des colorations et combinaisons locales, tout se tient et semble s'intégrer à un tout que l'on pourrait définir, après l'échec du socialisme, comme la civilisation du capitalisme. Celle-ci dans ses racines peut s'interpréter comme une volonté de puissance et de maîtrise du monde dont le bras armé est la sainte alliance « *marché, science et technologie* ». Pour survivre, le capitalisme fait des synergies pourquoi pas la pensée critique ?

À une théologie de l'accumulation, de la concurrence et de l'uniformisation, il faut répondre par une contre-théologie, celle de la diversité de l'humanité, du respect de la nature, de la création et de l'autonomie des populations. Cette perspective est d'autant plus fondée que les dimensions prophétiques sont omniprésentes dans ce qui nous paraît objectif, neutre et réel. La vie économique nous fournit d'innombrables exemples qui illustrent la force des croyances partagées dans la configuration des faits et des matérialités les plus palpables. L'émergence du paradigme des sites symboliques d'appartenance² retrace les premiers pas du déchiffrement de l'influence des croyances pratiques sur les comportements économiques.

La perspective retenue ici est celle de la nécessité d'une civilisation de la diversité, donc l'arrêt de l'hégémonie d'un seul et unique point de vue, celui du modèle unique pour tous. Le multiple est déjà dans les faits au travers de l'incapacité des institutions du paradigme du marché à tout régenter et de la vitalité des pratiques économiques hybrides (économie informelle, économie sociale et solidaire, développement local etc.). À la crise multiforme du capitalisme se rajoute celle de sa culture de maîtrise. Ce qui signe la fin de l'occidentalisation du monde entendue comme projet permanent

et généralisable à l'ensemble du monde. Cette hypothèse est ici argumentée à partir de l'échec du développement économique dans les pays du Sud et de la multiplication de ses anomalies sociales et écologiques dans les pays globalement riches dans les critères de la culture du progrès du capitalisme. La prolifération des risques et des incertitudes signe la crise de la civilisation du capitalisme au moment même où elle semble dominer le monde. Après l'apogée, c'est toujours la décadence dont la visibilité n'est pas toujours immédiate. La réponse à la montée de ce désordre est la formulation d'un paradigme pluraliste visant à recomposer « *l'homme en miettes* » et assurer une cohabitation d'une pluralité de formes de vie économique et sociale. C'est à quoi tente de répondre dans ce texte le paradigme des sites.

I) Développement et civilisations

A) Une volonté de puissance

Faisons un peu d'occidentalisme. Le développement est né d'une volonté de puissance de la culture occidentale entendue comme projet de maîtrise du monde. En effet, l'histoire du capitalisme nous apprend que celui-ci repose sur un imaginaire conquérant. Les représentations symboliques du monde qui le fondent remontent à la Renaissance italienne et trouvent leurs formes les plus élaborées dans la culture des Lumières du XVIII^e siècle. Cette conception de l'homme et du monde est à la base de la modernité et des institutions qui en découlent. Dans cette révolution la raison avait détrôné la religion. Ce faisant, tout en libérant l'homme du joug des anciennes formes de domination et d'aliénation, elle a ouvert la voie à une organisation de la société qui tire ses références fondamentales d'une culture instrumentale et utilitariste qui met les hommes en concurrence autour d'un progrès matériel. Celui-ci s'est institué comme le baromètre de la prospérité des individus et de la société. La réalisation de ces « *valeurs efficaces* » passe par une série de coupures entre l'homme et la nature, entre l'homme et lui-même dans la mesure où il se retrouve lui-même séparé de ses moyens de subsistance, du sens qu'il donne à son monde et de sa capacité à être autonome. Ainsi, la modernité libère et emprisonne. C'est pourquoi la modernité, contrairement à l'apologie qu'en fait l'idéologie du progrès du XIX^e siècle, a été, en permanence, ambivalente. D'ailleurs, *Le Capital* de Karl Marx a été une des œuvres les plus pertinentes quant à la description endogène des ambiguïtés

et des contradictions du système économique qui la met en œuvre. Cette critique occidentale était censée trouver une issue dans le socialisme. Celui-ci a été interprété à la fois comme le produit historique du capitalisme et surtout comme un projet de société en rupture avec toutes les inégalités et les formes de domination qui le caractérisent.

Cependant, à y regarder de près, le socialisme européen partage la même culture que le capitalisme quant à la définition du progrès. Le matérialisme historique en dit long à ce sujet. Cette approche qui se voulait science des sociétés n'est pas au-dessus de l'histoire et de la culture qui l'ont façonnée. Le mythe du marxisme consistait à vouloir garder et développer, sans le marché et la propriété privée, le progrès matériel que le capitalisme définit, détruit et recompose en permanence. L'expérience montre, aujourd'hui, que cette chirurgie du capitalisme est impossible. Des liens organiques unissent en profondeur les multiples dimensions de ce système social. Il s'agit, en fait, d'une véritable civilisation, celle du capitalisme, avec sa vision du monde, ses valeurs, son savoir, ses techniques, ses modes d'organisation et son mécanisme essentiel de coordination, à savoir le marché. Contrairement aux lectures libérales et marxistes des origines de ce système économique, le capital n'est pas né d'un néant civilisationnel. Il repose sur le livre de la modernité écrit par les grands philosophes européens. Descartes, le Français, écrit, en anticipant le capitalisme : « *La connaissance nous rendra maître et possesseur de la nature.* » À l'Anglais, Francis Bacon, de répondre : « *Knowledge is power.* » Les encyclopédistes ont fait de même au plan de la liberté, de la démocratie, de la justice, de la morale et du savoir en général. Ils ont écrit et défini une nouvelle conception du monde et de l'homme. Tout ceci a servi d'arguments théoriques et pratiques en Europe au renversement du despotisme féodal.

La rupture avec le capitalisme et sa mondialisation contemporaine demande donc une nouvelle civilisation qui touche tous les domaines de la condition humaine. C'est un changement du sens même que l'on donne à l'homme, à la nature, au progrès, à l'autre, à la liberté, à la justice, au temps, etc. dont il est question. Il est impératif de redéfinir, de manière critique, tout ce que définit l'idéologie économique sur laquelle repose et se reproduit le système dont il est question. Le préalable de l'après – développement consiste en cela.

B) Le développement, c'est du capitalisme. net

C'est dans ces mêmes termes que se pose le problème du développement. Celui-ci est indéfinissable en dehors du paradigme qui structure en profondeur la civilisation du capitalisme. *Le développement c'est du capitalisme. net.* C'est un système qui marie le marché, la science, la technologie et procède par concurrence et accumulation des richesses d'un côté et un appauvrissement anthropologique et matériel de l'autre. Le système en question est programmé pour étendre à l'infini son hégémonie et son exploitation de la diversité des hommes et des ressources naturelles. Il définit et codifie tout ce qui peut accroître ses profits et détruit tout ce qui ne répond pas à sa culture de maîtrise et d'accumulation. Dans cette sélection, la diversité du monde humain et écologique court des risques majeurs irréversibles.

L'idée même de ressource trouve sa source dans sa logique de fonctionnement et les techniques qui la mettent en œuvre. Tout peut être ressource ou devenir ressource ou ne plus l'être ainsi de suite. C'est l'innovation au service du profit qui décide de tout. C'est cette capacité d'invention qui fait l'une de ses forces. Il détruit en permanence ce qu'il invente pour assouvir sa rationalité fondamentale : étendre l'univers du marché à l'ensemble de la vie humaine et écologique. Le profit en est le projet et le moteur. Les hommes, les sociétés, les végétaux, les animaux etc. sont tous soumis à cette sélection. Ainsi, il développe toutes sortes de savoir pour percer les secrets de la nature avec comme objectif d'en tirer une valeur marchande incorporant le maximum de profit. La culture du capitalisme perçoit et conçoit la nature comme un simple réservoir d'énergie exploitable à merci, d'où le saccage de la planète. L'autoréalisation des profits est donc la prophétie fondamentale du capitalisme. Toute la subtilité de l'idée même d'une science économique consiste à créer les croyances scientifiques et sociales qui la légitiment et la réalisent dans les faits.

En atomisant les hommes, le capitalisme les affaiblit et les intègre à sa machination. Ce conditionnement passe aussi par les institutions dont il se dote. Dompté, l'homme devient marchandise dans son rôle comme dans ses besoins. Ces mêmes besoins sont conçus, définis et déployés en fonction des besoins d'une économie que le capital construit à sa mesure. Il dope constamment le marché par des nouveaux besoins pour maintenir l'ensemble de la société en ligne. Il crée ainsi un « manque » et le satisfait par ses techniques de marketing. Et, la banque est là pour stimuler et

accompagner, dans les limites de la gestion du risque, l'extension du banquet qu'offre la société de consommation. En raison de ses lois de fonctionnement et de leurs conséquences sur la société et l'environnement, l'économie de marché, tout en créant cette richesse, crée de la pauvreté. Elle fonctionne, de par ses principes de base, en l'occurrence la concurrence entre les hommes, les organisations, les territoires, les pays etc., par exclusion et frustration. C'est une courbe de consommation et de destruction sans fin dont l'allure est indéterminée car les « *âges d'or du capitalisme* » (expression de Joan Robinson) sont imprévisibles. Nul n'en détient l'alchimie.

De par ces prouesses innovantes, le capitalisme séduit et détruit les capacités de régénération des milieux qu'il pénètre. L'ensemble de cette dynamique incite à ne séparer ni la richesse de la pauvreté, ni l'écologie de l'économie. Elles sont, en effet, concomitantes, donc inséparables, pour toute discussion en profondeur. Ce qui fait ressurgir, d'ailleurs, les limites de toute politique de lutte contre la pauvreté. La pauvreté est, sans cesse, renouvelée au même titre que la richesse. Le système révolutionne, en permanence, ses produits et ses techniques de production pour renouveler le marché. En faisant son marché, le capital se refait une santé dans les critères du profit en attendant d'autres bouleversements. L'accès à ces « *bienfaits* » se fait au travers des dures lois de la concurrence entre les hommes. Tous les coups y sont permis car le mimétisme est source de conflits. Cet état de fait ne peut aucunement aligner la société de marché sur une éthique de partage et de tolérance. Cette violence symbolique est au cœur du capitalisme et de sa mondialisation. Les inégalités induites engendrent, à leur suite, l'insécurité pour tous.

Avec les déboires du productivisme dans plusieurs domaines de la vie de la société, la richesse elle-même, mesurée par l'arsenal statistique de l'économiste, est maintenant sujette à caution. La croissance économique n'induit pas directement plus de « *bonheur et de qualité de vie* » ni même plus d'emplois, donc une participation à l'accès à la consommation si ambiguë soit-elle. À ce stade critique, le capitalisme atteint la crise de sa propre civilisation. L'alliance « *science, technologie et marché* » complique davantage ces interrelations, dilue les responsabilités morales et met à nu les prédictions et les compétences de l'expertise. On ne maîtrise plus grand chose. C'est la montée en puissance de la société du risque³. La technique s'est totalement émancipée de l'éthique de par les exi-

gences de l'économie de marché. De cette manière, le profit s'impose comme projet de société avec toutes les incertitudes et les risques qui en découlent.

C) La crise du « catéchisme de l'économie pure »

Dans les stratagèmes d'adaptation décrits ci-dessus, le capitalisme réellement existant appelle constamment à sa rescousse l'ensemble des sciences et des institutions économiques, culturelles et politiques dont il dispose. Il n'est donc pas étonnant que les crises économiques provoquent et mobilisent l'ensemble des moyens et des institutions de la société marchande pour faire reculer la fin d'une économie qui n'a pas toutes les capacités endogènes de se reproduire à l'infini. Ce qui confère au capitalisme concret une diversité stabilisante au service de son maintien. À ce niveau de réalité, il épouse des contingences de période et de contexte. Il prend des couleurs et se nourrit des variétés locales. Ainsi, dès que l'on s'éloigne de la pensée unique et que l'on se rapproche des terrains, la variété l'emporte sur la pureté des lois affichées par l'économie pure. L'illusion scientifique de l'autonomie de l'économique s'évanouit d'elle-même pour laisser la place à des alliages entre le marché et une myriade de facteurs relevant des institutions, des cultures et des trajectoires des territoires sur lesquels il s'appuie pour continuer son extension. C'est dans ces mélanges que l'idée même d'un modèle unique est une absurdité scientifique même si l'on se cantonne au sein de la civilisation du capitalisme. Celle-ci contient une grande variété de configurations évolutives. La compréhension et la gestion du capitalisme au travers de paradigmes mécanistes et linéaires se sont heurtées, d'ailleurs, à cette complexité qui fait surgir les singularités des contextes. Celles-ci noient tout modèle général qui, par définition, détruit par l'abstraction l'infinie diversité des gens et des lieux.

Toute l'histoire des échecs répétés du développement dans la plupart des pays pauvres, selon les critères de la pensée globale ainsi que les paradoxes qui accompagnent aujourd'hui la mondialisation illustrent parfaitement la force des contextes à rendre caduque les « *textes du catéchisme de l'économie pure* ». La conception de base des modèles de développement a été, en effet, régie par une pensée uniformisante, ce qui en fait une industrie de projets. Elle sépare ce qu'elle entend par économie du reste de la société, donc de la localité et de la multiplicité. Elle confère ainsi à la vie économique une totale autonomie vis-à-vis des autres forces du social qui motivent

les comportements individuels et collectifs y compris économiques. Ce qui l'amène à instituer des univers virtuels doués d'automatisme qui créent l'illusion d'une surdétermination par l'économique. Libéralisme et marxisme, même combat!

Cet état de fait a beaucoup découragé le développement des approches transdisciplinaires des organisations et des systèmes économiques. Le savoir accumulé par les sciences occidentales cloisonnées de l'homme et de la nature est handicapé et handicapant. Malgré l'échec des modèles aéroportés d'économie et de gestion des entreprises dans les pays du Sud et la redécouverte de la diversité au sein même du capitalisme des pays du Nord⁴, la pensée globale, en réalité de nature réductionniste, continue de résister aux assauts de la complexité et de la variété vécue sur les terrains. C'est le propre d'un paradigme qui règne sur les consciences et les institutions officielles de résister à sa déstabilisation.

À y regarder de près et même si l'on se limite au domaine économique, malgré les apports de nombreux courants de la pensée économique (économie des conventions et des institutions, théories de la régulation, théories et pratiques du développement local et solidaire, économie sociale, sociologie économique, socioéconomie), celle-ci, dans son « *noyau dur* », reste attachée à l'idée d'un modèle unique égal à lui-même : le seul et unique mécanisme régulateur est un marché global et abstrait. Cette idée réduit toute la vie économique à un simple mécanisme d'ajustement entre l'offre et la demande sur des marchés censés ou forcés d'obéir aux préceptes d'une science du marché. Dans cette conception, la concurrence est appréhendée comme le seul et unique moteur de la créativité et de l'innovation⁵. La conséquence escomptée y est, en théorie, une affectation optimale des ressources de l'économie en faveur d'une efficacité réglée par la loi des profits, et la maximisation du profit est supposée se confondre avec celle du « *bien-être* » de la société. Ce qui veut dire que le gouvernement de la société doit suivre les conditions imposées par le modèle en question. Aujourd'hui, cette conception est synonyme de démission. Elle trouve son expression la plus courante dans la contrainte extérieure et la mondialisation. Il n'y a plus lieu de réfléchir, il faut agir machinalement conformément au marché qui, lui, ne pense pas. Le fatalisme a gagné l'Occident et le vide de ses substances intellectuelles et morales. Il n'est plus maître de sa situation. Or, une civilisation qui ne se pense plus est déjà décadente. Tout se passe comme si la créature se retournait contre le créateur. C'est pourquoi, le pragmatisme, sans renouvel-

lement intellectuel, est le parent pauvre de la pensée. Et, par voie de conséquence, le vide s'instaure et engendre, par vagues successives, une crise morale et politique. La société calée totalement sur l'univers obscur du marché est une société sans repères. Ce constat fonde le rôle capital de la pensée critique dans la société réduite à un simple projet utilitariste et marchand. Aucune société ni civilisation n'a pu maintenir ou retrouver sa prospérité sans renouveler sa philosophie de base. C'est devant cette bifurcation majeure que se retrouve, actuellement, l'ensemble des sociétés que l'occidentalisation a influencées en profondeur comme en surface, en fait le monde. Seul le changement est permanent, nous dit Bouddha.

II. L'enchâssement de l'économique : un problème universel

A) La fin des modèles économiques sans racines

L'épistémologie de la pensée globale omet de mettre en évidence l'interconnexion de la vie économique d'une société avec ce qui fait son identité, ses valeurs et ses croyances. Ce réductionnisme porte atteinte non seulement aux singularités locales mais aussi à une « *bonne gestion d'un capitalisme intelligent* » capable d'identifier des valeurs et normes endogènes mobilisatrices et productrices de certitudes, moteurs essentiels face à l'incertitude inhérente au marché. La croissance bute sur le déficit de confiance. Comme le montrent les économistes les plus clairvoyants, le marché est truffé d'opportunisme, d'asymétrie de l'information, d'aléas qui paralysent l'activité économique. À lui seul, le marché ne fait pas toujours « *bon ménage* » avec un dynamisme continu du capitalisme. Il en est une des conditions mais pas l'unique modalité de dynamisme. Ce dernier, de par l'observation des « *faits de marché* » à la base, est loin d'être une mécanique anonyme qui fonctionnerait sans un certain enracinement dans les interactions sociales entre les agents économiques, une construction sociale dynamique. Dans la réalité, les échanges marchands se déploient au gré des habitudes, des routines, de la confiance, de la coopération, de la reconnaissance, etc., entre les agents économiques. En somme, la réalité économique est faite, aussi et surtout, d'un magma de « *marchés locaux concrets* » enchâssés dans des territoires, des histoires et des mémoires. C'est ce qui amène, aujourd'hui, de nombreux auteurs à considérer le marché comme une organisation sociale. Son efficacité économique présuppose aussi des pratiques et des institutions sociales.

En somme, le marché a besoin de ce qu'il n'est pas dans les critères du découpage disciplinaire. En d'autres termes, son auto-clôture finit par induire une entropie et, par conséquent, des désordres insurmontables en restant dans la perspective du paradigme de l'économie de marché. C'est pour cette raison que la nécessité d'un enchâssement de l'économique s'impose à la fois pour les tenants du capitalisme et pour ceux qui en cherchent une alternative radicale⁶. De fait, la diversité est manipulable par les uns et les autres. Il faut donc toujours préciser d'où l'on parle.

D'ailleurs, la montée en puissance, au Nord comme au Sud, des préoccupations relatives aux territoires, au local, et tout ce qui s'ensuit en matière de développement local, d'économie sociale et solidaire etc. introduit de la multiplicité et crée un flou sémantique lourd de conséquences pratiques. Ce diagnostic est d'autant plus fondé que toutes ces pratiques sont entachées d'ambiguïtés et d'insuffisances dans la lutte contre les conséquences sociales et écologiques de l'économie de marché. Notons au passage que la misère du monde qui accompagne l'opulence de la société de marché peut elle-même devenir un marché ! De plus, comme nous le soulignons, le local est aussi mobilisable dans le registre du global ou, dit autrement, le développement local, au-delà de sa « *bonne mine* » peut servir de levier à une plus grande extension de l'économie de marché qui y cherche des ressources mobilisables dans le cadre de la mondialisation. Cette procédure consiste à mettre la diversité des pratiques locales au service de l'uniformité qu'impose, du dehors, la globalisation. Dans ces conditions, le « *tiers-secteur* » court constamment le risque d'être une espèce de « *tiers-monde* » au sein même d'une société opulente. Cette perspective nous ramène, à terme, à la logique de compétition mondiale qui est à l'origine des problèmes de société auxquels sont confrontés les acteurs du développement local. On tourne en rond !

Pourtant l'expérience et l'histoire du développement constituent une série d'erreurs fécondes capables de stimuler l'invention d'un paradigme pluraliste loin des idéologies-systèmes. Ce continent intellectuel et pratique a démontré clairement qu'aucune instance n'est déterminante dans la vie des organismes sociaux. Ainsi, pour avancer dans la réflexion, il est impératif de recomposer ce que l'on décompose en raison des sciences parcellaires de l'épistémologie de maîtrise. Le mythe constructiviste sur lequel elles se sont autonomisées en cherchant une pureté disciplinaire n'est plus d'une grande portée. Au contraire, c'est même un énorme obstacle épis-

témologique dans la levée des énigmes cachées de l'aventure du développement et de la mondialisation, sa sœur jumelle. La force et la variété des contextes d'application de leurs recettes, souvent élaborées *a priori*, dictent un changement radical dans la manière de concevoir les pratiques du changement. Ici, l'occidentalisation du monde conçu comme un modèle unique touche à sa fin et ouvre la voie, espérons-le, à une nouvelle économie non-violente vis-à-vis de l'homme et de la nature. La recherche désespérée de l'uniforme conduit inéluctablement à des modèles sociaux explosifs. En l'absence d'un paradigme pluraliste, la mondialisation, sous le joug d'un seul et unique modèle prédateur des ressources naturelles et destructeur de la diversité, engendre de fait les conditions d'une guerre de civilisations et de cultures⁷. La guerre des sites, malgré leur caractère imbriqué, s'y substitue à la lutte des classes.

B) Le développement « transposé » induit son contraire !

L'exploration par immersion des expériences tant à l'échelle nationale qu'à l'échelle locale montre, en grandeur nature, que les prédictions des théories économiques mobilisées ne se vérifient pas. Le développement, conçu comme un simple système économique auto-entraînant, contient de nombreuses illusions scientifiques⁸. Dans la plupart des cas, il se réduit à des projections inavouées entre les sciences et les croyances. Le développement proposé ne s'enracine guère dans les milieux concernés. Ce qui repose le problème du réductionnisme scientifique en la matière. De par leur cloisonnement disciplinaire et culturel, les sciences occidentales ont même contribué à la destruction de nombreuses populations en imposant des modèles de progrès et d'organisation sociale inadaptes à la grande diversité des situations concrètes. Elles les ont, le plus souvent, transformées en populations-cibles auxquelles on administre des recettes économiques toutes faites. Les projets deviennent ainsi des « projectiles ».

L'ignorance des aires culturelles, et en leur sein de la grande variété des espaces-cibles, a contribué à faire tourner la machinerie du développement à l'envers. Au lieu d'y introduire par sélection mesurée et adaptée aux sites locaux les éléments du changement que présuppose le dynamisme du développement, donc du capitalisme, la pratique des « *paquets du développement* » engendre des effets contraires. C'est ainsi que se sont mises en place des économies formelles dans les pays du Sud, que les sites locaux décryptent à leur manière pour en faire des économies de rente⁹. Celles-ci

se reproduisent par endettement et par assistance. Les structures établies fonctionnent sur la base de détournement et de corruption qui détruisent toute tentative de créer une cohérence de sens autour d'un changement créatif et sélectif d'apports extérieurs en connaissance de cause. La redistribution inégalitaire y prend le dessus sur la diversification de la production et les capacités endogènes d'innovation. Ni la planification ni le marché ne semblent, par expérience, pouvoir décaler ces économies d'une simple fonction d'absorption des produits des économies les plus dominantes à l'échelle planétaire.

Au fur et à mesure que le développement proposé par le haut s'étend et s'approfondit par la marchandisation croissante, la consommation des signes extérieurs du développement s'étend. Ce qui fait du développement une énorme machine à produire des débouchés et de l'endettement extérieur. Les pauvres financent les riches ! Ainsi, à l'intérieur de la civilisation du capitalisme qui se superpose à la grande variété des civilisations et des nations, l'innovation se concentre d'un côté entre les mains des firmes multinationales et la consommation, de l'autre dans des économies et sociétés sans projet. Ces macro-entités rentières ne fonctionnent nullement sur la base des lois présumées par la science de la pensée globale qui est aux commandes du développement et de la mondialisation. Dans ces conditions, l'idée fortement répandue que l'économie formelle serait l'émanation d'un secteur structuré contrairement à l'univers des dynamiques informelles relève d'une myopie stupéfiante. Que représente une forme apparemment organisée de l'extérieur si son contenu ne répond pas au mode de fonctionnement d'une économie capitaliste ? Or, du dedans, cette même économie formelle est truffée de réalités informelles qui l'empêchent de se comporter selon le modèle économique dominant qui sert de référence aux experts et aux institutions internationales¹⁰.

En vérité, rien ne semble répondre aux critères de la science normale admise. Tout est rebelle : non seulement le monde des pratiques informelles mais même ce qui s'affiche être de l'ordre du formel. Que de Plans d'Ajustement Structurel (PAS) se sont succédés dans les pays du Sud depuis le début des années 1980 sans suite. L'Argentine illustre, aujourd'hui, en grandeur nature, l'impasse des PAS. Dans la plupart des pays concernés par la thérapie du FMI, la dette continue de croître malgré les recettes prodiguées du modèle standard. Le laminage des dépenses publiques, imposé par la théorie économique de l'offre, n'a pas suffi à créer les condi-

tions générales nécessaire au développement d'une économie formelle privée. La croissance économique reste commandée de l'extérieur par la conjoncture des marchés mondiaux, notamment ceux des matières premières, des produits manufacturés sous-traités, du tourisme dans certains cas, etc. La mondialisation n'a fait qu'amplifier les fragilités structurelles des économies formelles de rente. Les crises financières, au contraire, se sont multipliées dans les contrées sous ajustement et menacent en permanence de déstabiliser l'ensemble du système financier mondial. Or, la théorie économique elle-même, indique, maintenant, que la richesse des nations est irréductible à leurs ressources naturelles. Dans le processus d'évolution du capitalisme contemporain, les intangibles gagnent du terrain sur les facteurs de production traditionnels (terre, capital et travail). Le savoir et l'innovation s'instaurent dans cette mutation comme les principaux moteurs du système, bien entendu dans les critères de ses propres objectifs.

Si les économies formelles des pays du Sud, voire celles des pays du Nord, sont rebelles aux lois économiques décrétées, ce qui les entoure de manière plus ou moins informelle et clandestine relève d'une dissidence pure et simple. Le savoir économique ne semble plus capable d'interpréter les situations et *a fortiori* de les gérer sur le terrain en fonction de ses propres objectifs. Ici, le Sud et le Nord se rejoignent, malgré la grande différence de situations, pour révéler la faillite d'un paradigme qui se voulait exclusif. Le « *mal développement* » atteint la structure même des zones et des régions du monde d'où le capitalisme s'origine. La déliquescence du fordisme a laissé derrière elle un vide qu'aucune nouvelle pensée et qu'aucun mode de régulation harmonisant l'économique et le social ne viennent combler. C'est cette universalité de la crise du développement qui fonde l'hypothèse d'un lent déclin de l'occidentalisation entendue comme modèle unique pour tous. Outre les crises écologiques et sanitaires, si les pays pourvoyeurs de développement ne savent plus comment maîtriser leurs propres économies comment pourraient-ils rester des modèles, ne serait-ce que de façade, pour les autres ? De l'intérieur même du système, l'économie de l'offre ne donne aucune garantie quant à ses prédictions sur la croissance et l'emploi.

Ainsi, la « *nouvelle économie* », telle une bulle, a fini par éclater en laissant apparaître toute l'incompétence des élites d'Occident. Les technologies dont elle s'est nourrie affichent de grandes incertitudes quant à leur capacité d'induire un nouveau paradigme. De

plus, les risques et les incertitudes dont elles sont porteuses plongent les sociétés technologiquement avancées dans un doute paralysant. La « *sainte alliance* » science-technologie-marché est devenue une « *divinité boiteuse* »¹¹. Les fondations mythiques de l'occidentalisation s'en trouvent ébranlées. À titre d'exemple, sur le plan alimentaire, le Nord s'empoisonne et le Sud se débat dans la famine en raison des politiques qui y sont menées. La « *mal bouffe* » se mondialise en même temps que l'économie et la destruction de l'autonomie des véritables agricultures durables. Aucun effort de capitalisation n'est fait dans les institutions officielles (en raison de leurs liens organiques avec l'économie de marché, le peuvent-elles vraiment?) pour sauvegarder la diversité des terroirs dans toutes leurs dimensions micro-civilisationnelles.

Cette ère de l'homme et de la vie sans qualité marque la fin d'un trop plein de modernité et ouvre la voie à la montée en puissance de la diversité civilisationnelle. C'est aussi l'épuisement en profondeur des capacités qu'avait l'Occident à dominer le monde. Miné de l'intérieur par ses propres contradictions, il ne peut faire face dans sa périphérie aux multiples mondes de petites échelles qui, au-delà des États-nations, se mettent en marche vers d'autres horizons. Ces évolutions vont aller en proliférant sous des formes d'existence subtiles et mouvantes, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du monde occidental. Toutes les dimensions jusque alors superbement ignorées y font leur entrée en masse : écologie, religions, éthiques, spiritualités, cultures, identités, appartenance, réseaux, groupes, localités, proximité, territoires etc. Il s'agit d'une véritable ruée vers la recherche d'un sens et d'une direction que ne procure plus la vieille modernité qui servait de légitimité au progrès technique et économique quantitatif. Tout se passe comme si l'absence d'éthique, au sens large du terme dans la technique entraînait un chaos technique au travers duquel l'enchâssement du monde matériel dans l'univers des forces immatérielles apparaît aujourd'hui capital. L'invisible prend sa revanche sur le visible et le quantitatif.

La recherche de cet ancrage dévoile l'impertinence des découpages disciplinaires admis et fonde la nécessité des approches non seulement transdisciplinaires mais aussi interculturelles. Les faits et les pratiques observables l'imposent car ce que nous séparons dans l'abstraction, l'homme concret, dans son action quotidienne, l'unifie. Au plus près de la réalité, l'homme de la situation est indiscipliné. En conséquence, pour s'en approcher, sans jamais pouvoir le maîtriser, il est impératif que nos visions et démarches

acquièrent une plasticité, une sorte de rébellion antiacadémique. La dissidence du réel conduit, en toute logique, à la dissidence de la pensée. L'ajustement de l'intellect est à ce prix.

La juxtaposition de plusieurs sciences occidentales ne fait pas l'économie du problème du sens que se posent, en chaque lieu de la planète, les acteurs d'une situation. Elles restent marquées par leur site natif, celui d'un complexe mythique de domination et de maîtrise de la nature et de l'homme. Ainsi, comme les connaissances d'un lieu ou d'une pratique ne sont pas totalement indépendantes des croyances partagées et des trajectoires des sociétés concrètes concernées, l'idée même d'un modèle transdisciplinaire unique paraît, à son tour, illusoire sans un véritable moulage des connaissances et du savoir sur le site considéré. Ce qui conduit à donner plus de considération aux cultures de site, en somme à la diversité de notre monde. Le « *changement intégré* » présuppose, absolument, l'arrêt de l'expertise précipité, une des caractéristiques du complexe des développeurs petits ou grands. Comme le postule la théorie des sites symboliques¹², l'homme est un « *animal territorial* ». Cet attachement imaginaire est quasi instinctif. Pour vivre et décider de son comportement, le besoin de croire et d'être motivé à faire ceci ou cela est inhérent à la condition humaine. L'innovation, la créativité, la performance économiques, elles-mêmes, en dépendent. Ces interrelations sont même évidentes dans la gestion capitaliste : les sites de production des firmes sont aussi des sites symboliques d'appartenance !

Ainsi, universellement, l'homme a besoin de site. C'est de l'ordre de l'incalculable. Il se plaît là où il trouve site. C'est sa contrée. Elle est rencontre et ancrage. Au plan du concept, le site est une entité qui contribue au processus d'enchaînement des organisations sociales et des individus qui les composent. Le site est avant tout une entité immatérielle¹³, une sorte d'espace cognitif qui stabilise le chaos du social. Il procure, de la sorte, des repères collectifs aux agents de l'organisation sociale¹⁴. Pour le schématiser, le site est constitué de trois « *boîtes* » intimement liées. Sa « *boîte noire* » renferme ses mythes fondateurs, ses croyances, son expérience, sa mémoire et trajectoire. Sa « *boîte conceptuelle* » contient son savoir social, ses théories et modèles. Enfin, sa « *boîte à outils* » restitue, à la surface, ses savoir-faire, ses métiers, ses modèles d'action, etc. Le tout est structuré autour du sens commun que produisent par interactions ses adhérents. Le sens commun partagé parcourt l'ensemble des différents niveaux de réalité du site. Mythes, rites, sites

se tiennent. Si bien que tout regard non situé est voué à programmer des actions qui échoueront. Chaque site est à la fois singulier et ouvert. Il se nourrit de sa diversité de proximité et de ses relations avec des mondes plus éloignés. Tout ceci est enchevêtré comme un « *plat de nouilles* ». Ces caractéristiques lui confèrent une nature dynamique, donc changeante, autour d'un code de sélection que le site porte en lui-même. Ainsi, les mêmes causes apparentes ne produisent pas les mêmes effets, ce qui met à mal les pensées généralisantes et déterministes, d'où le principe de prudence et de diversité du paradigme des sites. Ce qui milite pour une épistémologie et une économie non-violente non seulement vis-à-vis de l'environnement mais aussi vis-à-vis de l'Homme dans sa grande diversité. Tout projet non-ajusté au site dans ses multiples dimensions se retrouve phagocyté et détourné. L'implication du site présuppose une tolérance, une modestie scientifique et une pédagogie d'accompagnement. Le site tourne le dos à ceux qui ne le respectent pas et se maquille si nécessaire. Ainsi, le site a plus d'un tour dans son sac. Cette capacité à se métamorphoser déstabilise l'expertise. Elle le rend insaisissable. Nous sommes dans le monde de la complexité, d'autant plus que les douanes qu'il se fixe sont invisibles et changent au gré de l'interlocuteur et des possibilités d'évolution que le site identifie dans tout apport extérieur. Ce flou lui confère une grande plasticité, donc une flexibilité que n'ont pas les modèles que l'on introduit du dehors sans écoute. Ainsi, l'*homo situs* est maître de la situation.

C) Prophéties et rationalités

La littérature économique dite « *informelle* » dans les pays du Sud démontre bien que ce qui fait la force de ses organisations et ses institutions endogènes est leur enchaînement dans les sites de croyances où elles se déploient. Elles sont plus en phase avec la situation que le « *développement transposé* » et ses institutions formelles qui engendrent, le plus souvent, une économie de rente et une société de consommation sans production et, bien entendu, sans innovation. L'univers économique et social de l'organisation « *informelle* », quant à lui, se structure en fonction des véritables contraintes des sites, ce qui est à l'opposé des projets propulsés par l'idéalisme économique de la pensée du développement et de la mondialisation. Si l'économie formelle dévore les « *paquets de développement et de modernité* », les dynamiques informelles en resituent, du dedans et de manière innovante, les débris. De ces

télescopages entre modèles et sites naissent des univers hybrides, mouvants et complexes dont les rationalités sont rebelles à la « science » normale de l'économiste et, par extension, à une occidentalisation en profondeur. Comme la tradition, la modernité n'est pensable qu'en étant, en permanence, située : traditionalisation de la modernité et modernisation de la tradition sont continuellement en interaction. Ces évolutions sont de l'ordre de l'invention du social. Vues d'en bas, elles confèrent à la mondialisation un caractère mosaïque¹⁵. Son déchiffrement présuppose au moins une pensée économique qui soit flexible¹⁶.

Ces processus produisent des recompositions de sens¹⁷ dont le décodage présuppose une intégration des comportements économiques à la vie turbulente des sites d'appartenance et de proximité. De ce point de vue, l'échelle locale est pertinente à la condition d'en avoir une vision du dedans pour ne pas sombrer dans la transposition de visions. Car, les cosmovisions des acteurs locaux modifient de fond en comble la configuration des faits et des pratiques du changement. Le changement est différent en fonction des contextes. Il n'y a pas de modèle unique de changement. Les mélanges décrits ici sonnent le glas des approches dichotomiques et, par ricochet, celui de l'ensemble du paradigme de la civilisation du capitalisme centrée sur l'économique au sens où on l'entend en Occident. Le réel ne fonctionne pas par coupures. C'est un pur idéalisme que d'y croire.

À ce niveau de réalité, les observations de terrain laissent entrevoir que les *dimensions prophétiques* des pratiques locales jouent un rôle essentiel dans la tournure que prennent les faits et les comportements. Les systèmes de croyances des acteurs structurent les pratiques et les pratiques produisent des faits qui leur correspondent. Ce qui remet en cause une des plus grandes croyances scientifiques de la pensée occidentale, à savoir une séparation nette entre les jugements de valeurs et les jugements des faits. Cette impasse est valable pour les chercheurs comme pour les acteurs. Aucune connaissance du social ne peut être séparée totalement des valeurs et des croyances qui animent les faits et gestes des acteurs d'un site donné. C'est pour cette raison que le problème du sens devient épineux pour les sciences qui se veulent totalement rationnelles. La conception (théorie, modèle, concept, etc.) d'une situation est sommée d'intégrer le sens pratique du lieu auquel elle a affaire. Du point de vue de l'économie, la cognition¹⁸ et le relationnel envahissent ainsi le territoire du rationnel. Cette connexion contribue à

mettre à mal les modèles classiques de rationalité, fussent-ils ceux de la rationalité limitée (Herbert Simon). Ce qui ouvre la voie à une approche modulable de la rationalité : celle de rationalité située. Celle-ci est indéfinissable en dehors de la situation concrète de l'acteur. Autrement dit, la rationalité est une construction sociale mouvante qui s'ajuste perpétuellement avec les données du site et de la situation du site. Dynamique oblige. Ces données supposent la prise en compte, avec un regard situé, de l'ensemble du contexte local de la personne. Celle-ci sait mieux que l'expert ce qu'elle doit faire. L'expert devrait retourner à l'école des sites, désapprendre pour mieux apprendre. Les connaissances bien établies sont, souvent, une source d'ignorance qui s'affiche avec arrogance.

Dans ces circonstances marquées par le décalage entre notre savoir économique institué et les faits d'expérience, le concept de *l'homo œconomicus* reste, tel un totem, égal à lui-même, loin des processus réels de la rationalité située. De par son ouverture transdisciplinaire et interculturelle, ce nouveau concept incorpore une flexibilité qui s'adapte à la diversité des sites, espaces vécus des agents de l'organisation sociale. Cette force de la multiplicité est un démenti cinglant à l'hypothèse de la supériorité du modèle de la rationalité économique qui est implicite à tout projet ou modèle de développement. De ce point de vue, l'homme idéal de la civilisation économique du capitalisme n'est pas plus supérieur à n'importe quel homme du fin fond de l'Amazonie. *L'homo situs*¹⁹ qui, par définition, est un homme pluriel, marie dans sa vie quotidienne toute une panoplie d'impératifs moraux, pratiques et stratégiques. Il est rebelle à toute abstraction mono disciplinaire et mono-culturelle. Ainsi, il fuit constamment les divisions du rationalisme occidental, omniprésent dans ses sciences sociales, en premier lieu celle qui légitime et gère directement l'économie. Cette dissidence de l'homme situé explique les échecs des prédictions de la théorie économique standard non seulement dans les expériences, petites ou grandes, du développement dans les pays du Sud, mais aussi son incapacité à interpréter le caractère imprévisible des comportements économiques dans les pays hautement capitalistes. Les stratégies de lutte contre la pauvreté et l'exclusion ainsi que les politiques d'appui au secteur dit informel dans les pays du Sud ne font pas mieux. En raison de l'absence d'un paradigme relevant d'une civilisation et d'une économie de la diversité²⁰, toutes ces mesures et tentatives sont vouées à l'échec et à un acharnement qui, en dernière instance, alimente en financement des organisations et des bureaucraties. Ici, l'aide est une aide à l'industrie des projets de développement mais non aux popula-

tions concernées. C'est un argent qui ne les met pas en situation d'autonomie ou « *building capacity* ». Ainsi, ce qui appartient à l'empire du développement lui retourne et la boucle est bouclée.

Conclusion :

À l'issue de cette synthèse des résultats théoriques auxquels nous sommes arrivé au travers de nombreux programmes de recherches et d'échanges avec des chercheurs et acteurs de terrain d'horizons divers, le développement doit être considéré comme le mode d'existence du capitalisme et celui-ci ne peut se comprendre dans toutes ses profondeurs que comme l'expression d'une civilisation particulière. Celle-ci, de par les mythes et les valeurs qui la caractérisent, se veut exclusive des autres traditions et civilisations du monde. Elle ne peut exister qu'en les dominant et en les marginalisant par l'intermédiaire d'un système économique prédateur de territoires et ressources naturelles. Cette tendance le mène à sa perte en raison des lois économiques qui le font mouvoir et qui, par nature, engendrent une concurrence vitale entre les hommes, des inégalités, une dégradation des écosystèmes et une marchandisation du monde. Ainsi, cette uniformisation autour des seuls critères économiques s'accompagne d'une destruction de la diversité stabilisante de notre monde. Cependant, dans ce même mouvement que l'on peut qualifier d'occidentalisation du monde entendue comme projet de maîtrise et d'accumulation, la diversité de situations des « *gens d'en bas* » ressurgit et résiste, à l'intérieur comme à l'extérieur du système, à un total anéantissement. Ces chocs déroutent le paradigme économique et engendrent, en profondeur, une grande variété dont la complexité ne peut s'interpréter qu'avec de « *nouvelles lunettes* », celles d'un paradigme pouvant penser le divers, le multiple, le mouvant, le contradictoire etc. Les crises internes au modèle aidant, la nécessité d'une civilisation de la diversité s'impose d'elle-même. Dans cette bifurcation, toutes les conceptions du monde auront un rôle à jouer dans son avenir. L'économie de marché y aura aussi un rôle sans qu'elle puisse prétendre à une hégémonie sur les autres formes de vie économique et sociale. Cet impératif universel est déjà potentiellement présent dans les faits, les pratiques et les objectifs de nombreux acteurs formels et informels des sociétés civiles et des organisations sociales du Nord et du Sud. Notre monde contient, en réalité, plusieurs mondes. Qui peut ignorer qu'il est un grand métis si ce n'est celui qui n'est jamais sorti de son site même s'il a voyagé et rencontré d'autres contrées.

1. Ce titre reprend celui qui a été discuté et proposé à Henry Panhuys, pour un ouvrage en cours de publication. Dans cet ouvrage, l'auteur tente d'améliorer et d'appliquer les principes et les concepts de la théorie des sites à de multiples réalités historiques et contemporaines de la mondialisation tant sur le plan économique que politique. L'objectif essentiel est de mettre en évidence l'importance empirique du principe de diversité et la nécessaire prise en compte des croyances de site. Tout empire cache la profonde diversité avec laquelle il compose et s'appuie, de manière ambiguë, pour régner. C'est donc une vue de la mondialisation par le bas.

2. Cf. Hassan Zaoual, *Du rôle des croyances dans le développement économique*, L'Harmattan, Paris, 2002.

3. Cf. par exemple, Ulrich Beck, *La Société du risque*, Aubier, Paris, 2001. Voir aussi « Nous avons besoin d'une culture du risque » entretien avec *Le Monde*, mardi 20 novembre 2001. Cet auteur souligne que la science et la technique deviennent, aujourd'hui, une des principales sources des problèmes de la société industrielle. Leur développement mine les compétences des experts et des hommes politiques. En raison de leur nature cumulative à conséquences majeures, l'auteur incite à intégrer le risque et l'incertitude au cœur même de toute décision. L'aléa ne doit plus être à la périphérie mais au centre du savoir et du pouvoir sans pour autant les paralyser.

4. Les travaux de l'école de la régulation ainsi que ceux des auteurs comme Philippe D'Iribarne mettent en évidence l'importance de la dimension culturelle et institutionnelle des systèmes économiques et du management des entreprises. En fait, les trajectoires ainsi que les cultures locales et nationales influencent les modes et les structures économiques du capitalisme. Il y acquiert une diversité organisationnelle et des spécificités locales et nationales qui le rendent partiellement rebelle à un modèle général. Voir Philippe D'Iribarne, *La Logique de l'Honneur*, Seuil, Paris 1993, et plus récemment un ouvrage collectif sous la direction du même auteur *Cultures et Mondialisation. Gérer par-delà les frontières*, Seuil, Paris, 2000. Voir aussi, *Diversité des cultures et mondialisation, au delà du culturalisme et de l'économisme* sous la direction de H. Panhuys et Hassan Zaoual, L'Harmattan, Paris, 2000. Robert Boyer, « État, marché et développement », *Problèmes économiques* n° 2653, 23 février, 2000. Robert Boyer, « L'internationalisation approfondit les spécificités de chaque économie », entretien accordé au journal *Le Monde* du mardi 29 février 2000, p. 19.

5. Pourtant, la vie économique quotidienne démontre, constamment, que la coopération est aussi efficace, sinon plus, que la concurrence vitale entre les individus, les organisations et les nations. Elle vient en soutien aux mécanismes du marché et réduit, en conséquence, leur incomplétude et leur insuffisance à soutenir le plein développement de la vie économique. Contrairement aux tendances uniformisantes de la pensée économique, qui présente les lois économiques comme « lois naturelles », la nature, semble, plutôt, combiner une grande variété de mécanismes allant de la concurrence vitale, entre et au sein des espèces, à la coopération en passant par des modalités hybrides. C'est même cette diversité qui garantit le potentiel de l'évolution des écosystèmes. Sans elle, c'est la mort de la vie.

6. Voir, par exemple, Mark Granovetter, *Le Marché autrement*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000, 239 p. Selon cet auteur, la littérature socioéconomique a tendance à surestimer le caractère imbriqué des marchés économiques dans les sociétés dites traditionnelles et à le sous-estimer dans les économies capitalistes. La lecture de cet ouvrage suggère que les lois économiques se construisent, à des degrés divers, en interaction avec le contexte social des agents économiques y compris dans un espace dominé totalement par le capitalisme. Ce qui fait d'elles des constructions sociales. Dans ce renouveau de la sociologie économique, nous renvoyons aussi le lecteur aux travaux de Philippe Sterner, *La Sociologie économique*, La Découverte, Paris, 1999, et de Pierre Bourdieu, *Les Structures sociales de l'économie*, Seuil, Paris, 2000.

7. Samuel P. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997. Sans être d'accord sur les coupures entre les aires culturelles et religieuses (Occident, hindouisme, islam, confucianisme, Afrique, etc.) que l'auteur met en évidence pour asseoir son paradigme civilisationnel, l'approche en termes de singularités civilisationnelles contient des éléments incontestables quant à la description de l'état du monde qui se dessine devant nos yeux. Ce caractère de diversité peut même être multiplié à l'infini jusqu'à des micro-sites culturels à l'échelle du moindre territoire d'appartenance. Il exprime la vitalité des groupes humains et leurs résistances à l'uniformisation imposée par les forces économiques globales. Sous la globalisation, prolifère une diversité à l'intérieur comme à l'extérieur du capitalisme. Ces réalités sont irréductibles à un seul modèle d'interprétation et d'action. Ce qui rend poreuse l'extension de l'occidentalisation du monde entendue comme culture commune du monde. Les emprunts de toute nature peuvent aller d'un lieu à un autre sans donner, en profondeur, les mêmes effets en raison des multiples codes de sélection de la grande diversité de cultures et de civilisations.

8. Cf. L'ensemble des travaux de Serge Latouche, particulièrement son ouvrage : *Faut-il refuser le développement ?* PUF, Paris, 1986.

9. Cf. Hassan Zaoual, « The Maghreb experience : A Challenge to the Rational Myths of Economics », *Review of African Political Economy*, Vol. 26 N° 82, p. 469-478, 1999, United Kingdom.

10. Dans les critères du progrès tel qu'ils ont été définis en Occident, les pays pauvres ont tout essayé : marxisme, nationalisme et libéralisme, sans pouvoir se libérer de l'héritage colonial et de la décadence. Au poids de leurs histoires s'ajoutent les manipulations extérieures et intérieures de leurs identités et de la modernité par les élites stériles qui les gouvernent. En alliance avec les grandes puissances, elles en tirent des rentes sans projet collectif motivant pour la grande majorité des habitants de ces contrées.

11. Cf. Emerson Wiens, Ph. D., « La Technologie : une divinité boiteuse ». Connexion. *Bulletin international de l'enseignement scientifique et technologique et de l'éducation environnementale de l'Unesco*, Vol. XXVI, n° 3-4, 2001. Cet article retrace les troubles et les incertitudes de la technologie contemporaine et nous introduit ainsi dans le désarroi de la modernité qui touche à sa fin.

12. Voir, par exemple, S. Latouche, F. Nohra et Hassan Zaoual, *Critique de la raison économique. Introduction à la théorie des sites*. Préface de Angele Kremer-Marietti, L'Harmattan, Paris, 1999.

13. Cf. Hassan Zaoual, *Du rôle des croyances dans le développement économique*, Préface de Serge Latouche, L'Harmattan, Paris, 2002.

14. Dans la pratique, le concept de site est flexible. Il peut s'appliquer à de multiples échelles et organisations : un quartier, une ville, une région, une localité quelconque, une tribu, une ethnie, une communauté, un pays, une culture, une civilisation, une profession, un métier, une entreprise ou organisation quelconque etc. Ces mêmes entités peuvent se combiner de diverses manières et donner lieu à un macro-site contenant une pluralité de sites et ainsi de suite. Il faut donc situer, à chaque fois, le niveau d'application de la notion. On peut être, à la fois romain, italien, européen ou berbère, citadin, marocain, maghrébin, africain, francophone, universitaire etc.

15. Cf. Hassan Zaoual, « La Mosaïque des cultures face à un monde uniforme », *Foi et Développement*, N° 290 – janvier 2001 Centre L.J. Lebreton, Paris.

16. Cf. Hassan Zaoual : « La Pensée économique peut-elle être flexible ? » in *Cultures et structures économiques. Vers une économie de la diversité*, ouvrage collectif sous la direction de Roland Granier et Martine Robert, Faculté d'économie appliquée, Aix-Marseille, à paraître aux Éditions Économica.

17. Cf. « Modernités et recomposition locale du sens ». Actes du colloque des 19, 20 et 21 mai 1999. Textes réunis par Jean-Émile Charlier et Frédéric Moens. Facultés Universitaires Catholiques de Mons (FUCaM). Mai 1999. Cette problématique de « sens » est aussi reprise par François Dosse, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*. La Découverte, Paris, 1997. À titre d'expérience, les recompositions entre les univers formels et informels de la vie économique dans les pays du Sud se font dans des contextes où visiblement les pratiques économiques observables sont *fortement intégrées à des espaces sociaux locaux*. Les faits économiques y sont entremêlés avec des codes sociaux qui mobilisent le sens implicite des pratiques locales. Ici, l'usage classique de la science qui consiste à mieux séparer pour mieux comprendre, devient même un obstacle épistémologique. L'expérience dicte, au contraire, qu'il vaut mieux mettre ensemble pour mieux comprendre. La théorie économique doit tenir compte de ces leçons que procure l'économie du développement. Ici, l'expérience du Sud enrichit la connaissance économique universelle en direction d'une pensée économique qui se doit d'être flexible et ouverte dans ses hypothèses et ses concepts.

18. Cf. La perspective que nous proposent des auteurs comme André Orléans ou Bernard Walliser, lire son dernier ouvrage, *L'Économie cognitive*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2000.

19. Comme le suggère la théorie des sites, l'*homo situs* est un « interprétant » de situation, il l'est dans l'immédiat et dans la dynamique de sa situation. C'est l'homme social, pensant et agissant dans une situation donnée. Et, il est tout cela, en véhiculant le sens du moment, celui de sa situation avec tout le poids du passé et du changement qui s'impose. C'est donc à l'intérieur de multiples contingences qu'il exerce son comportement économique. Contrairement à l'*homo oeconomicus*, l'*homo situs* est un *homo communicant* avec son milieu. De ce fait, « il se laisse moins facilement saisir, ou découper », formule de Daniel Bounoux, « Naissance d'une *interdiscipline* ? » Introduction

à *Sciences de l'information et de la communication*, Larousse, Paris, 1993. Ce point de vue est à l'opposé de l'épistémologie parcellaire des sciences sociales comme « sciences compartimentées » dans lesquelles, la parcellisation des savoirs a divisé « la culture » et a fait disparaître les humanités. Le savoir d'aujourd'hui est ainsi un savoir mutilé et mutilant.

20. À y regarder de près, toutes les politiques de développement se sont mises en place « au nom de la lutte contre la pauvreté ». Comme toutes les autres catégories du développement, la pauvreté est appréhendée de façon réductionniste. Elle est sensée être une simple catégorie économique calculable par le paramètre « revenu ». L'expérience montre, aujourd'hui, que le phénomène de la pauvreté ou de la marginalité en général est un processus multiforme. Sa dynamique demande, chaque fois, d'être située en intégrant de multiples facteurs sous peine d'erreurs irréversibles (importance des notions comme : capital social, relations, solidarité de groupe, appartenance, culture locale etc.). L'approche de la pauvreté et les mesures nécessaires à son recul sont donc à situer en fonction de la grande diversité des personnes et des groupes de population (« *pauvreté située* »). La référence à la diversité humaine est, d'ailleurs, récurrente dans l'argumentation du prix Nobel d'économie Amartya Sen. En écartant même le problème que posent les disparités de revenus à l'intérieur même de la catégorie des pauvres (les moins pauvres des plus pauvres des pauvres!), la diversité des besoins dans le temps et l'espace complique rudement les calculs en termes de seuil de pauvreté focalisés sur les revenus. Cf. par exemple : Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, Seuil, Paris, 2000 et *L'Économie est une science morale*, La Découverte, Paris, 1999. Voir aussi le numéro de la revue du Fonds Monétaire International : *Finances et développement*, décembre 2000, qui exprime aussi cette réorientation : « Comment aider les pauvres ». Dans la même perspective se reporter à l'ouvrage de Mamadou Dia, issu d'un séminaire de la Banque mondiale, *Africa's Management in the 1990s and Beyond. Reconciling Indigenous and Transplanted Institutions*, World Bank, Washington, 1996. La pauvreté ou l'inégalité épouse de multiples formes d'existence. « *Pauvre est celui qui est seul* » dit-on en Afrique cf. E.S. Ndione *L'Économie urbaine en Afrique, Le Don et le recours*, Karthala/Enda Graf Sahel, Paris/Dakar, 1994.

Stratégies d'acteurs de l'économie populaire : le cas de la ville de Cochabamba en Bolivie

Claude Llena *

Un proverbe d'Afrique de l'Ouest affirme :

« Est pauvre celui qui n'a personne. »

Ou encore :

« Personne ne peut attraper une pierre avec un seul doigt. »

Introduction

Patty est l'anticuchera la plus connue de la ville de Cochabamba en Bolivie... L'anticucho est une brochette de cœur de bœuf accompagnée de sauce piquante que les Boliviens adorent manger en fin de journée. Son commerce marchait très bien, les Cochabambinos faisaient la queue pour avoir la chance d'obtenir une de ses brochettes. Elle avait installé son commerce sur un trottoir du quartier où je vivais. Pour ne pas salir le sol, elle avait déposé des cartons autour d'elle. Elle n'ouvrait que le soir. Son commerce était tellement réputé que, la connaissant un peu, je lui ai demandé :

— Pourquoi tu n'ouvres pas un magasin, ça marcherait sûrement ?

Et là, elle m'a répondu :

— Tu n'y penses pas !... La journée, il faut que je m'occupe de mon mari et de mes enfants !...

Certains soirs, sûr de sa présence, je suis allé jusqu'à son stand, elle n'était pas là ! Elle m'a alors expliqué que les cœurs n'étaient pas beaux et qu'elle ne pouvait pas servir des brochettes de mauvaise qualité !

* Professeur d'économie à Montpellier.

Voilà, j'avais face à moi une personne qui mettait la raison et non pas la rationalité au centre de son action productive et commerciale. Elle refusait d'aller plus loin dans sa démarche productive et commerciale pour préserver les équilibres sociaux dans lesquels elle vivait tout en garantissant un produit de qualité à ses clients (voir annexe 1).

Cette interview réalisée avec Patty s'intégrait dans un travail de recherche que j'ai mené pendant quatre mois à Cochabamba, en Bolivie, entre juin et septembre 2000.

Je voulais percevoir les stratégies des acteurs de l'économie populaire dans cette ville...

Pourquoi parler d'économie populaire ?

Les activités de l'économie populaire sont toutes les pratiques non déclarées qui permettent à la majorité des habitants de cette planète de trouver une solution à leurs propres besoins et aux besoins du groupe.

Lors du célèbre rapport Kenya réalisé pour le BIT en 1972, Keith Hart a été le premier à parler de secteur informel pour présenter l'ensemble de ces pratiques.

Or, ce concept n'est pas fonctionnel...

Est-il légitime d'utiliser le terme de secteur lorsque l'on parle d'activités aussi variées que le petit commerce, l'artisanat, la sous-traitance à l'industrie, les pratiques alimentaires et petits métiers de rue... ? En effet, comment parler de secteur d'activité pour décrire des pratiques qui s'inscrivent dans un champ productif très large ? Les activités non déclarées se rencontrent dans tous les domaines : agriculture, artisanat, commerce et services... Or un secteur d'activité regroupe par définition des activités homogènes : secteur primaire, secteur secondaire, secteur tertiaire... On voit bien ce dont il s'agit... ! Mais le secteur informel, c'est plus délicat car très hétérogène.

Par ailleurs, la notion d'informel s'oppose au formel, or la frontière entre les deux domaines est-elle aussi nette ? Quelle est la banque qui n'a pas blanchi de l'argent issu des trafics plus ou moins délictueux ? Toutes les entreprises multinationales respectent-elles le droit du travail ? Ne trouve-t-on pas des fonctionnaires qui acceptent des aides financières pour faire avancer les dossiers ? Plus encore, quelle est l'entreprise artisanale ou industrielle qui ne pratique pas quelques activités en dehors de toutes déclarations

fiscales ? De plus, utiliser le terme d'informel revient à considérer ces activités en négatif par rapport au formel, c'est-à-dire leur refuser une caractéristique identitaire positive.

En fait, l'économie existait avant l'économie, cette science s'est ensuite refusée à la diversité analytique pour mettre en avant le paradigme de l'économie de marché.

Et pourtant, la dynamique individuelle et collective a permis de trouver des solutions lorsque le besoin s'en faisait sentir. Ces solutions étaient à portée de chacun de nous, il suffisait de mettre en valeur nos savoirs et savoir-faire. Chacun possède en lui les solutions à ses propres besoins, il suffit qu'il en ait conscience et qu'il sache les développer. Même si le marché a cherché à nous rendre dépendants, par la spécialisation des activités économiques de la sphère marchande et par la mise en place du salariat, se sont développées des pratiques réalisées par le peuple et pour le peuple. Le concept d'économie populaire sera utilisé pour mettre en avant les protagonistes de ces activités.

De la noirceur du travail et de la blancheur de l'argent...

Pour mettre à l'index les activités non officielles, la synergie État-marché allait leur donner l'appellation d'activité au noir. Ou d'autres termes dont le détail a été donné par Willard en 1989.

Termes employés pour désigner l'activité échappant aux normes légales et statistiques.

Économie non officielle	Économie duale
Économie marginale	Économie occulte
Économie invisible	Économie noire
Économie illégale	Économie irrégulière
Économie non déclarée	Économie alternative
Économie périphérique	Économie autonome
Économie de l'ombre	Économie grise
Économie informelle	Économie non enregistrée
Économie populaire	Économie non observée
Économie dissimulée	Économie cachée
Économie submergée	Économie souterraine
Économie sous-marine	Économie clandestine
Économie parallèle	Économie secondaire
Contre-économie	

Or, comment expliquer que le travail et le capital ne soient pas traités de la même façon ? L'un est noirci par le système dominant et l'autre est blanchi. Le premier naît dans une sphère positive et est dévalorisé par le système. Quant à l'autre variable, elle naît des trafics et du caractère opaque de certaines activités pour être revalorisée par le modèle dominant. Il y a bien là une forme de discrimination idéologique qui nous engage à envisager les choses en fonction des intérêts de la minorité au pouvoir qui influence jusqu'aux concepts que nous utilisons.

En quoi le travail pourrait-il d'ailleurs être noir ? S'il permet aux populations de la planète de trouver des subsistances, il n'a pas à être noirci...

Pourquoi l'argent devrait-il au contraire être blanchi ? Si ce n'est pour être récupéré dans la sphère formelle par la minorité au pouvoir. On est bien là face à une double considération qui marque bien la colonisation de l'imaginaire des populations de la planète.

2. Zone d'étude

La ville de Cochabamba en Bolivie.

En 1542, les premiers colons espagnols arrivent dans la vallée de K'jocha Pampa, près du village quechua de Kanata. Centre agricole à ses débuts, la ville s'établit près de la rivière Rocha et développe sa vocation commerciale. Le 15 août 1571, le capitaine Geronimo de Osorio fonde la ville de Cochabamba sous le nom de Villa Oropeza. Le 10 janvier 1574, la ville apparaît sous le nom de Cochabamba grâce à Sebastián Barba de Padilla. Jusqu'à aujourd'hui, la ville conserve son organisation en carrés avec des avenues rectilignes, à partir de la place centrale.

Avec l'apparition des métiers à tisser se met en place un embryon de production industrielle qui durera jusque dans les années 1850. Cet aspect est souvent ignoré des historiens de l'économie qui pensent que la Révolution industrielle n'a eu lieu qu'en Europe occidentale et en Amérique du Nord.

À partir de 1812, s'organise la résistance aux Espagnols à partir de Cochabamba.

Vers la fin du XIX^e siècle, la ville connaîtra un difficile déclin dû à la crise de l'activité minière. Elle ne devra sa survie qu'à la production de la bière de maïs appelée : « la chicha ».

Aujourd'hui Cochabamba a cédé à Santa Cruz la place de deuxième ville du pays, mais continue à agiter la vie sociale du pays puisque les événements récents « de la guerre de l'eau » ont débuté à Cochabamba.

La ville s'étale à 2600 m d'altitude dans les vallées de la cordillère des Andes. Avec 500 000 habitants, elle connaît une forte poussée démographique qui s'explique par les effets de la réforme agraire, par les licenciements massifs de l'industrie minière et par l'attraction d'une ville importante sur le monde rural environnant en crise. La ville est le centre de la culture quechua, elle accueille les laissés-pour-compte d'un système, qui ont su retrouver en eux la richesse anthropologique andine et développer des pratiques productives qui leur permettent d'assurer leur survie.

« La Cancha » est le plus grand marché populaire du pays, il centralise toutes sortes de productions et tisse un lien étroit entre économie formelle et économie populaire. Au point que comme en Afrique le marché rythme la vie sociale. On peut y entendre des phrases comme :

« Cela fait plusieurs Cancha que je ne l'ai vu... ! » Ou encore : « On se retrouve au marché... ! » Tout en étant sûrs de se rencontrer malgré le monde mais avec une vraie envie de maintenir une relation sociale suivie.

Le marché est alors réenchâssé dans l'humain. Ce n'est plus seulement un lieu d'échange de marchandises, cela redevient avant tout un lieu d'échanges, un lieu de production de plus value sociale. D'ailleurs nombreux sont ceux qui s'y rendent non pas pour acquérir un bien mais pour être sûrs de rencontrer les amis.

Toutes ces particularités font de la ville un lieu très attractif quant à sa capacité à résister aux éléments, même si un relatif fatalisme semble s'être installé dans les pratiques sociales. Une ville aussi où la plus value relationnelle tient lieu de richesse, même si le PIB local ou national n'en tient pas compte.

3. Méthodologie

Au mois de mars 2000, j'avais signé une convention de stage avec l'université San Simon, ce qui m'a permis de rentrer en contact avec un grand nombre de personnes autour de mon thème de recherche et de démarrer très tôt mes enquêtes de terrain.

Pour chercher à comprendre les stratégies d'acteurs de l'économie populaire à Cochabamba, j'avais choisi de privilégier l'enquête de motivation. Pour cela il me paraissait indispensable de m'immerger dans la population locale et de devenir si possible un chercheur-acteur du monde populaire. Très rapidement, j'ai pu rentrer dans un réseau d'amis qui m'a permis de pénétrer dans ce monde pas toujours très transparent et de partager la vie de quelques acteurs de l'économie populaire de la ville.

Le travail prioritairement qualitatif que j'ai mené s'attachait à percevoir les logiques d'actions des catégories populaires. Contrairement à mes craintes initiales, la population a répondu très sympathiquement à mes attentes et à mes questions. L'espagnol était la langue utilisée par toute la population enquêtée. En fin de compte, le fait d'être étranger a été pour moi un avantage. Puisque je n'avais rien à voir avec l'administration fiscale du pays, on pouvait me révéler quantité d'informations.

J'ai donc pu réaliser 43 interviews comme celle de Patty et une enquête-prix entre le marché populaire de la Cancha et le supermarché IC Norte nouvellement ouvert dans la ville. Ce relevé de prix était très révélateur, il démontrait que ni la qualité ni les tarifs n'étaient attractifs à IC Norte (voir annexe 2). Alors que, dans les classes moyennes de la ville circulait une rumeur tenace qui affirmait l'inverse !

En fait, nul n'est plus dominé que celui qui veut se soumettre...

4. Résultats

Quelle place pour l'économie populaire face à un monde qui s'homogénéise, qui se développe sur un modèle unique ?

1- Son futur est-il d'être une sphère productive autonome qui récupérerait les exclus du système dominant et qui proposerait des revenus et une reconnaissance collective. Ici le lien serait plus important que le bien. Elle servirait alors, de connexion pour un ensemble de reliés à l'intérieur de réseaux capables de développer des pratiques autonomisantes. Aujourd'hui, avec la crise du secteur formel, l'accélération de l'individualisme et des pratiques excluantes, elle serait, alors, le laboratoire de la post-modernité.

2- Ou est-elle intégrée, récupérée par les stratégies des entreprises formelles comme une sphère atelier utilisée pour la flexibilité de sa main d'œuvre et ses faibles coûts de production. Au côté de son alliée formelle, elle serait la deuxième composante d'un capitalisme bicéphale dont l'objectif majeur serait la disparition progressive de l'État. Pour s'orienter à terme vers une société où le marché serait le seul régulateur.

Entre ces deux scénarios le plus souvent rencontrés, comment se positionneront les acteurs de l'économie populaire, eux qui ont perdu une partie de leur revendication collective, de leur capacité de cohésion ? Seront-ils capables de résister au développement du modèle unique de développement ? Ou vont-ils s'adapter ?

Par ailleurs, la fracture de la société bolivienne risque de continuer à se creuser. De puissants déterminismes comme la langue pratiquée

divisent la société, séparent les individus, les interactions sont peu nombreuses entre les différents groupes de la société. La remise en question de l'État providence et la progression de la marchandisation des activités sociales ont jeté le peuple bolivien dans un ensemble de pratiques où l'individu prend en main son présent. Pas d'attentisme, mais une société où l'absence de régulation de l'État a rendu les rapports sociaux fortement dépendants de la relation affective.

La famille élargie joue un rôle essentiel dans cette organisation sociale. Mais jusqu'à quand ?

Conclusion

Michael Singleton nous dit : « L'autre nous donne à penser... » De mon côté, les acteurs de l'économie populaire à Cochabamba m'ont donné à penser que si nous savons remettre en question notre ethnocentrisme occidental, nous pouvons nous enrichir des pratiques de gestion de crise des populations des pays de la périphérie. Ils ont appris à gérer les difficultés depuis bien longtemps. Sachons en tirer les conséquences...

Je terminerai cet exposé comme je l'ai commencé, par une rencontre d'acteur de l'économie populaire. Il s'agit de Ramon que j'ai interviewé dans une chicheria (lieu de consommation de chicha : boisson traditionnelle des peuples andins à base de maïs). Donnons-lui la parole (voir annexe 3) :

« Tu vois dans ce quartier la mairie ne fait rien... Après le travail et toutes les fins de semaine, nous avons mis sur pied des chantiers qui nous permettent d'obtenir ce que la mairie ne fait pas. Tous ensemble nous savons tout faire, tous les corps de métier, alors nous avons pris les choses en main... »

Avec la défaillance de plus en plus évidente du modèle dominant, les populations locales se prennent en main et trouvent en elles les moyens de répondre à leurs propres besoins. L'auto-organisation des peuples est la réponse à la défaillance de la synergie État-marché.

Je terminerai en citant Jean Bodin (démographe français du XVI^e siècle) : « Si les richesses ne vont pas aux hommes, les hommes iront aux richesses... »

Vendredi 1^{er} septembre 2000.

Sur le trottoir de l'avenue « Papa Paulo », en face du marché et au coin de la « calle Venezuela » Patty.

Production-commercialisation informelles d'anticuchos

Micro-entreprise familiale

Interview n° 11

Patty commence son activité vers vingt-deux heures et termine quand son stock de brochettes est terminé, c'est-à-dire deux ou trois heures après... Comme elle est très connue depuis qu'un article de *Los Tiempos* a vanté ses mérites, il y a des jours où c'est difficile de se faire servir. Les samedis par exemple, il vient du monde de partout. La queue est parfois impressionnante :

— *Bonsoir, Patty!*

— Bonsoir, ça va!

— *Oui, ça va... Ce soir, c'est un peu plus calme...*

— Les gens arriveront plus tard, c'est le week-end qui commence.

— *Combien t'en vends de brochettes chaque soir?*

— Je me refuse de les compter... Dans la famille, on ne l'a jamais fait parce que ça porte la poisse pour les ventes de la soirée.

— *Il y a longtemps que tu fais ça?*

— Ma mère a commencé il y a plus de trente et un ans. Elle était au coin de la rue Aniceto Arce et de la Papa Paulo. Elle faisait aussi les fêtes traditionnelles et folkloriques et elle allait jusqu'au stade Felix Capriles. Nous étions sept enfants, nous avons toujours aidé à la préparation des *anticuchos*.

— *C'est toi qui, par la suite, a pris la direction du commerce familial?*

— Oui, c'est moi qui ai pris en charge la vente des *anticuchos*. Mais c'est toujours ma mère qui les prépare, qui allume le feu... Et mon frère qui encaisse...

Le frère est à côté. Mais, autant Patty est vive et ouverte, autant le frère semble toujours dépassé et peu enclin au débat d'idées...

— *C'est une affaire de famille, alors?*

— C'est ça, c'est une affaire de famille.

— *Tu n'es pas là tous les jours...?*

— Non, les jours fériés ou les dimanches on ne travaille pas. Les *cochabambinos* préfèrent, ces jours-là, manger chez eux. Puis, il y a des jours de la semaine où ma mère ne trouve pas des cœurs qui lui plaisent. Ces jours-là, on ne vient pas non plus...

— *C'est quoi la recette ?*

— Pour quoi, tu veux en faire en France ?

Elle se met à rire, d'un éclat de rire très communicatif.

— *Non... Juste pour savoir... !*

— La préparation est un secret de famille, ma mère n'a jamais voulu le révéler. Elle dit que la recette vient avec l'expérience et qu'il faut y mettre de la passion...

— *Ensuite, à la cuisson, tu enflames les braises. Pourquoi ?*

— C'est pour donner du goût au charbon de bois... !

— *Donner du goût au charbon de bois ?*

— Oui, les brochettes doivent prendre le goût du charbon. Pour cela, il faut attiser le feu avec un mélange d'huile et d'épices que l'on projette sur les brochettes. Lorsque ce mélange arrive sur les braises, cela s'enflamme et donne du goût à la viande et aux pommes de terre.

— *Je vois que tu portes des écouteurs, à quoi ils te servent ?*

— Je suis en contact avec des taxiteurs qui sont des clients fidèles. Ils me passent commande par radio. Je leur prépare les *anticuchos*, puis lorsque c'est prêt, ils n'ont plus qu'à passer.

— *C'est formidable... La technologie au service des clients !*

— Si tu veux... Pour nous, ce qui compte, c'est que les clients soient contents.

— *Maintenant que tu as un succès fou, tu ne penses pas quitter le trottoir et t'installer dans un local officiel. Pourquoi pas un restaurant... ?*

— Non, pour moi, ce qui compte c'est la qualité de notre produit. Si on en faisait plus, il perdrait forcément en qualité. Puis, il nous faudrait un investissement beaucoup plus important que notre famille ne peut s'offrir. Ce que nous gagnons nous permet de vivre, pas plus !

— *Sur le trottoir, vous mettez des journaux, des cartons, pour protéger le ciment et laisser ainsi le coin propre. C'est une bonne pratique !*

— Nous ne voulons pas d'histoires avec les habitants du quartier. Nous laissons le coin propre pour être sûrs de pouvoir y revenir le lendemain.

— *La municipalité vous fait payer un impôt ?*

— Non. Comme on n'est là que le soir, ils ne passent pas pour nous faire payer le centaje.

— *Il y en a certains qui te les commandent par douzaines, d'autres les emportent dans des gamelles... Comment prévoir ce que tu vas vendre dans la soirée ?*

— Ce n'est pas compliqué. Vers 19 heures, on commence à couper

les lamelles de cœur pour les mettre à macérer. On prévoit, environ, 10 cœurs par soirée. 2 *arrobas* de pommes de terre qu'il faut faire bouillir et peler. 3 kg de cacahuètes et 250 g de piment. Ensuite, vers 21 h 30, on vient allumer le feu. Aux alentours de 22 heures, on commence la vente. Lorsque l'on a écoulé le stock préparé, on s'arrête. Les soirs de semaine, c'est un peu plus long, mais le samedi, en 2 heures c'est terminé. Il suffit ensuite de ranger, de nettoyer... Puis, on rentre à la maison.

— *Tu aimerais faire quoi à l'avenir ?*

— Moi, j'aimerais partir, voyager... Aller aux États-Unis.

— *Pour y faire des anticuchos ?*

— Non, non... Simplement pour aller m'y installer.

— *Ah, bon !*

— Oui, j'ai des amis là-bas, j'aimerais les retrouver.

Patty vend en moyenne 400 *anticuchos* par soirée pour 1,50 Boliviano. C'est-à-dire environ 600 Bolivianos de recette par soirée.

Au niveau des coûts, ils s'élèvent à environ 350 Bolivianos par soirée.

Jeudi 22 juin 2000.

Alto Cochabamba. Quartier populaire de la ville.

Ramon.

Association informelle de voisins.

Expérience communautaire

Interview n° 37

Alto Cochabamba. Sur les hauteurs, sur les « cerros » de la ville habitent les catégories sociales laissées-pour-compte par le mal-développement de la Bolivie. Dès que l'on monte, tout change... Les rues ne sont plus goudronnées et se transforment en tout à l'égout, on y jette les eaux usées et les détritux... La rue est le domaine des animaux domestiques ou d'élevage : chiens et chats, poules, cochons... Pas d'eau courante, les maisons d'habitation sont toutes flanquées de tonneaux en fer que les citernes municipales remplissent chaque jour. La qualité de l'eau ainsi diffusée est d'ailleurs fortement critiquée (voir journaux). L'électricité est soumise à de nombreuses coupures à cause d'un réseau en très mauvais état. Quelques bus très colorés montent jusque là-haut soulevant une fine poussière qui rentre jusque dans les poumons...

Pour prendre la mesure du problème, j'ai décidé de monter à pied. Cela demande un gros effort car l'oxygène me manque (nous sommes autour de 3 000 m d'altitude), et le soleil brûle la peau...

Le concept de société à deux vitesses prend toute son ampleur dans cette réalité sociale. Même la langue utilisée n'est pas la même. L'espagnol en bas, le quechua ou l'aymara en haut... C'est une sorte de société schizophrène malade de son développement, où une minorité vit dans l'illusion de la consommation, sans tenir compte de l'autre partie. Cette dernière survit en contemplant d'en haut le développement des autres.

Des interactions ont lieu entre ces deux mondes, mais elles sont souvent violentes : vol, délinquance, rapports productifs basés sur l'exploitation... Surprotection des uns dans les quartiers bourgeois (chiens, système d'alarme, surveillance policière, ou milice privée...) et nécessité de survie pour les autres qui peut prendre des formes plus ou moins délictueuses. Mais d'en haut, la vue sur la ville est magnifique... Il leur reste au moins ça... ! Rencontre de Ramón dans une chichería du quartier. C'est une sorte de gargote avec un toit en tôle, quelques tables où la bière de maïs se boit abondamment (1,5 Boliviano le litre). Au sol, un ciment arrosé maintient la fraîcheur du lieu. Sur les murs d'un vert délavé trônent

deux ou trois calendriers de femmes occidentales nues, publicités de la bière locale, une véritable institution : La Taquiña...

Assise par terre, une jeune maman de 18, 20 ans donne le sein à son enfant.

Une autre plus âgée pile les épices, avec le pilon traditionnel tout en granit, pour la sauce pimentée du repas du soir. En hauteur, sur un fil, sèche la viande de lama qui sera par la suite frite pour donner un plat très connu en Bolivie : *el chaque*.

À la table à côté de nous, quatre jeunes chantent en quechua et jouent de la guitare. Ils boivent de la chicha dans un seau et se servent avec une écorce de coloquinte.

Ramón s'attable à côté de nous et vient nous raconter sa vie. Moment de forte intensité humaine.

— *Alors comment ça va ?*

— Ma foi, pas trop mal... !

— *Et le quartier, il y a beaucoup de choses à entreprendre ?*

— Oh ça oui, c'est certain... ! Mais en avril mai 1999, chaque famille a décidé de mettre 20 Bolivianos pour construire un centre de sport – comme tu l'as vu, le quartier n'est équipé d'aucune infrastructure.

- 40 Bolivianos pour améliorer le réseau électrique.

- 100 Bolivianos pour un dispensaire sanitaire et social.

- Au total, 160 Bolivianos par famille. Dans le quartier, nous sommes environ 400 familles. Tu n'as qu'à faire le total... On est à 64 000 Bolivianos... Cet argent ainsi récolté a été donné à la « *directiva zonal* » qui appartient à la « *junta vecinal* ». Or, ça fait maintenant un an et demi, et aucune réalisation n'a été commencée... L'argent a disparu... La « *junta vecinal* » a démissionné et la Mairie ne veut rien savoir, puisqu'il s'agit d'une affaire de quartier. La « *junta vecinal* » était contrôlée par les partis politiques, le MNR, le UCS... Ce sont eux qui ont détourné l'argent, c'est sûr !...

C'est dans les bistrotts que les langues se délient, que les blocages tombent et que les vérités apparaissent... Les autres continuent à jouer de la musique et à chanter tout en s'abreuvant copieusement de chicha. Cela donne une ambiance surréaliste...

Ramón continue :

— Tu vois, les organisations populaires se sont discréditées. Nous avons cherché à récupérer l'argent, mais difficile de s'attaquer à plus fort que soi... Maintenant, les gens sont désespérés. En plus,

avec la crise, ils sont souvent sans argent. Il faut arriver à se nourrir, à nourrir sa famille. Moi, j'ai cinq enfants. Comment les nourrir... ? Alors, il faut travailler, ne pas relâcher l'effort. Moi, je suis ouvrier dans la métallurgie, je travaille le fer. Mais, le soir ou les dimanches, je peux encore travailler... Avec les copains du quartier, nous allons faire les réalisations tous seuls. Avec nos mains.

Il se regarde avec attention les mains... Puis, ses yeux s'illuminent à nouveau, il reprend :

— Oui, nous allons créer une Association informelle de voisins. À nous tous, nous savons tout faire, dans le bâtiment, l'électricité, l'animation, la santé... tout... ! Nous devons y arriver... La Mairie nous dit qu'elle n'a pas d'argent, je ne te parle même pas de l'État... Nous, nous allons, dès qu'on le pourra, mettre 200 Bolivianos par famille dans le projet et nous réaliserons ces infrastructures qui nous manquent. On ne peut plus vivre de cette façon, nos jeunes en ont besoin... Il existe une grande volonté des habitants du quartier de sortir de cet état de délabrement dans lequel on se trouve. Les gens veulent que ça change, ils en ont marre ! Nous savons, au moins maintenant, que nous ne pouvons compter que sur nous-mêmes ! Nous ne devons rien attendre du pouvoir, il investit dans les beaux quartiers, là où il y a déjà l'argent, pas dans les quartiers les plus pauvres, là où il n'y a rien !

Je me suis bien gardé d'intervenir... Il y avait tant d'humanité dans son discours que le laisser s'exprimer librement sur sa réalité sociale était la seule solution pour en extraire le degré émotionnel. Quelle leçon de courage, d'abnégation, pour permettre à ce quartier déshérité de s'équiper en un minimum de réalisations collectives. La défaillance ou la corruption des structures collectives institutionnelles (Mairie, « Junta vecinal »...) a laissé le peuple face à lui-même. Si le collectif institutionnel corrompu n'est pas apte à assurer les services minimums dans le quartier, les habitants vont puiser en eux les ressources nécessaires pour créer selon leurs propres forces les infrastructures collectives.

À Alto Cochabamba, le peuple a décidé de prendre en main son destin.

Enquête n° 44 : Relevé de prix sur 30 articles homogènes le 20/07/2000

Objectif : mesurer la différence entre les prix de vente de la Cancha et ceux du supermarché ICE Norte

NB : 1 Boliviano = 1 FF.

ARTICLES	Cancha. Tarifs le 20.07. 2000	ICE Norte. Tarifs le 20.07. 2000	Taux de variation en %
1. Huile tournesol. Sabrosa. 1 litre.	6,50 B	7,60 B	+ 16,92
2. Café Corico. 1/16 kg.	1 B	1 B	
3. Chocolat Ricocoa. 50 g.	1 B	1 B	
4. Riz. 1 kg.	3 B	4 B	+ 33,33
5. Sucre. 1 kg.	3 B	3 B	
6. Farine. 1 kg.	3 B	4,20 B	+ 40
7. Sel. 1 kg.	0,30 B	1 B	+ 233,33
8. Quinoa. 1 kg.	6 B	7,70 B	+ 28,3
9. Œufs (6).	2 B	3 B	+ 50
10. Pâtes (400 g).	2 B	2,10 B	+ 5
11. Maggi. Poulet. Tablettes de 21 g.	1,50 B (Lot de 2)	17,9 B (Lot de 24)	- 0,05
12. Yaourt. Sachet de 100 g.	0,50 B	0,50 B	
13. Pain rond. 20 cm de diamètre.	1 B	1,20 B	+ 0,20
14. Poulet. 1 kg.	6 B	8,30 B	+ 38,33
15. Bœuf. 1 kg (filer).	14 B	14,50 B	+ 3,57
16. Bœuf. 1 kg (Avec os).	12 B	Introuvable	
17. Pomme de terre. (La cuartilla = 3 kg)	2 B (la cuartilla)	1,40 B (Le kg)	+ 110
18. Tomate. (La cuartilla)	5 B	Introuvable	
19. Salade (lot de 2 unités).	1 B	Introuvable	
20. Bananes.	1 B (Lot de 8)	1,10 B (1 kg)	
21. Jus de fruits Del Valle. 1 litre.	5 B	4,50 B	- 10
22. Pepsi. 2 litres.	6,50 B	6,70 B	+ 3,07
23. Vin. Bouteille de 0,75 litre. Kohiberg. Tarija.	11,50 B	12,10 B	+ 5,21
24. Savon. Puma. Bolivie. 400 g.	1 B	1,40 B	+ 40
25. Dentifrice. Colgate. 120 g.	5 B	5,40 B	+ 8
26. Papier hygiénique. (Lot de 2).	1 B	1,40 B	+ 40
27. Shampoing. Sedal. 400 ml.	12,50 B	15,20 B	+ 21,60
28. Lessive. Nouvel Omo.	2,30 B (200 g)	12,30 B (1 kg)	+ 6,95
29. Piles Panasonic. (Lot de 4).	3,50 B	13,90 B	+ 297,14
30. CD. Karkas. Dernier album.	65 B	80 B	+ 23,07

L'« informel » à Dakar, ou comment vivre et survivre sur les ruines du développement

Suleyman M'Baye *

« Une seule issue se présente pour sortir de la situation désastreuse que nous connaissons aujourd'hui : prendre des distances à l'égard du modèle de développement présenté comme seule référence universelle, et soutenir toutes les formes de créativité populaire qui affluent en marge du système dominant et qui visent la déconnexion à l'égard des économies marchandes.

Les pauvres eux-mêmes nous offrent des possibilités immenses et constituent un gisement jusqu'ici inexploité. Il importe de reconnaître leurs richesses en les valorisant, et de créer les conditions de mobilisation de l'expertise populaire. »

(L'équipe d'Enda Graf Sahel, 1994)

« Le triomphe des rapports marchands sur les rapports de réciprocité, de la valeur d'échange sur les valeurs d'usage, a entraîné un appauvrissement des capacités et de la vie de chacun. »

(A. Gorz ¹, 1988)

L'endroit ne désemplit pas de monde. Trois jeunes apprentis s'occupent à de menus travaux dans un atelier de 20 m² environ, jonché de barres de fer à côté de fils électriques. Ces derniers servent à alimenter une scieuse posée à côté d'un poste de soudure. Assis dans une petite pièce attenante, Mamadou Baas, dit Pape Sow, patron de cette unité de construction métallique, marchande avec un client. Il

* Docteur en économie.

dispose d'équipements modernes obtenus grâce au financement d'une ONG de la place. Cet artisan fait en effet partie d'un groupe d'ex-apprentis, que l'Association pour une Dynamique de Progrès Économique et Social (ADPES), l'ancienne antenne de Terre des hommes France au Sénégal, essaie vainement que vainement d'insérer dans la logique du développement via la normalisation techno-économique².

À quelques encablures de là, sur la « route des Niayes », se déploie une intense activité tournant autour de la réparation et du « montage des voitures ». La dévaluation du franc CFA a en effet rendu inaccessibles, pour des milliers de sénégalais, les véhicules d'occasion importés (essentiellement des « venants de France », comme on les appelle au Sénégal) à plus forte raison ceux proposés par les concessionnaires ne vendant que du neuf³. Achetés pièce par pièce, les divers éléments sont rassemblés et montés ici, où l'on retrouve quasiment tous les métiers liés à la construction automobile (avec des spécialités différentes), de la tôlerie-carrosserie à la mécanique générale en passant par l'électricité auto, la peinture, etc.

Quelques individus émergent cependant lorsqu'on discute avec les artisans de la « route des Niayes ». Pour les opérations délicates, Ada Kébé, électricien auto établi au « garage Mercedes » où l'on retrouve plusieurs petits ateliers appartenant à diverses branches comme la mécanique générale, la tôlerie, etc., semble être le plus capé dans ce domaine. Parti tenter sa chance vers d'autres cieux (Afrique du Sud), El Hadj Ndoye, n'a cependant pas laissé un vide dans son atelier. Ses deux frères, qu'il a formés sur le tas, « opèrent » les batteries avec la même dextérité que celle qui a fait sa réputation. Il y a, à ce niveau, une sorte de concurrence qui ne peut que favoriser la créativité au sein de chaque métier, tandis que la recherche de la complémentarité crée des rapprochements avec les autres artisans.

D'aucuns n'hésitent pas à parler d'une « véritable chaîne informelle de montage de voitures »⁴. Pour la plupart, ils n'ont jamais fréquenté une école de formation technique. Cependant ils n'en sont pas moins capables, s'agissant par exemple des tôliers, de « maîtriser les formes, les lignes et les courbes du châssis du véhicule » pour qu'il puisse reprendre la route sans risque majeur.

Contrairement aux ex-apprentis, aucun de ces artisans n'est ciblé par les programmes de soutien. Mais avec le niveau d'équipement plus ou moins simple et leur mode d'organisation spécifique, ils

arrivent à bien s'en sortir comme le note ce tôlier : « Aujourd'hui, nous sommes nombreux à ne pas envier nos camarades qui ont poussé les études plus loin et n'ont pas cependant pu trouver du travail. Parce que, souligne-t-il, nous parvenons à entretenir nos familles et à vivre décemment ⁵. »

Ces métiers font partie d'un ensemble d'activités économiques à petite échelle, très dynamiques au Sénégal, appelées communément « secteur informel ». Il ferait vivre la moitié des 9,5 millions d'habitants que compte le pays⁶. La popularisation de cette notion par le BIT en 1972 lui a conféré un plus grand intérêt scientifique et a contribué à attirer davantage l'attention sur les acteurs d'un phénomène quasiment ignoré jusqu'à cette date.

La crise consécutive à l'échec des politiques de développement ainsi que les conséquences des programmes d'ajustement structurel ont d'une part conduit à un développement extensif du « secteur informel », et d'autre part poussé les acteurs qui y sont recensés à déployer des trésors d'imagination avec un principe simple : la stratégie du moindre coût alliée le plus souvent à un impératif de solidarité quoique sélective.

1. L'héritage du développement au Sénégal : de l'ajustement à la pauvreté

L'étranger qui visiterait à nouveau le Sénégal avec une trentaine, voire une quarantaine d'années d'écart, se poserait sans doute beaucoup de questions, vu l'état désastreux de la situation économique et sociale. Pas que ce pays soit le plus pauvre du monde, mais que d'illusions perdues depuis l'époque où Léopold Sédar Senghor, premier président de la République du Sénégal ne promettait pas moins qu'« en l'an 2000, Dakar sera comme Paris, et Joal (sa commune de naissance) comme Dakar ». Le réveil a été, d'une certaine manière, assez douloureux. L'optimisme quasi béat, la croyance en un développement certain, programmé, a laissé la place au doute.

À l'image de la monnaie commune aux 14 pays composant la zone Franc⁷, les Sénégalais se disent volontiers dévalués. Selon plusieurs enquêtes concordantes, 2 Sénégalais sur 3 seraient touchés par la pauvreté⁸. Aujourd'hui, le personnage qui symbolise le mieux le type moyen du Sénégalais, est celui devenu célèbre de Goorgoorlu (le débrouillard), popularisé par l'hebdomadaire satirique *Le Cafard Libéré*. « Tirant toujours le diable par la queue », sa seule préoccupation du matin au soir est de trouver les

1 000 F CFA nécessaires à la Dépense Quotidienne (DQ) afin de faire bouillir la marmite de sa non moins célèbre épouse Dieck.

Cette dégringolade n'est donc que le reflet de l'échec patent du développement à l'occidentale. Le credo de « Enracinement et Ouverture » lancé par M. Senghor n'a pas véritablement interpellé la logique du développement dans son essence. Le « socialisme africain » n'a pas non plus permis de trouver cette voie originale qui aurait pu contribuer notamment à renverser la tendance défavorable à long terme du mode d'insertion international des pays anciennement soumis suite à une politique de « mise en valeur coloniale » qui, le moins qu'on puisse dire, se souciait peu de leur indépendance économique. Au contraire !

Les conséquences des programmes d'ajustement successifs depuis 1984 n'ont pas été pour rien dans le développement extensif du « secteur informel ». Certes le pays connaît, depuis l'ajustement monétaire de 1994, des taux de croissance du PIB de l'ordre de 5 %. Mais ces chiffres ne semblent pas avoir d'effets d'entraînement sensibles au niveau de la société réelle. On ne note ni une diminution de la proportion de la population pauvre ni une croissance plus rapide du revenu par tête des pauvres par rapport à celui de la moyenne des Sénégalais. Ce qui apparaît comme un effet positif au profit de la dévaluation ne profite pas pour l'instant au plus grand nombre. Si l'on se réfère au classement de l'IDH (Indice de Développement Humain) établi pour l'année 1998, le Sénégal occupe la 155^e 9 place sur 174, soit un recul de deux rangs par rapport au classement précédent.

Presque deux décennies d'ajustement n'ont donc pas permis de renverser la tendance à la paupérisation. D'aucuns disent qu'elle l'a même aggravé. Il ne fait pas de doute que la pauvreté est devenue un phénomène de masse au Sénégal, en particulier depuis 1994¹⁰. Pour tenter d'y faire face, les autorités ont, entre autres, dû solliciter l'accessibilité au Fonds pour la Réduction de la Pauvreté et la Croissance (FRPC, d'un montant de 138 millions de \$ approuvé en 1998 pour une durée de trois ans) et tentent actuellement d'accéder aux ressources PPTE (Pays Pauvres Très Endettés). Les conséquences sociales sont désastreuses, tandis qu'au niveau macro-économique les équilibres demeurent fragiles. Les quelques acquis sociaux de l'ère du développement ont été progressivement grignotés avec la politique d'ajustement structurel. La cascade de fermeture d'entreprises a produit son lot de « déflatés » dont certains, ainsi que leurs dépendants, ont rejoint les rangs de l'« informel » avec souvent moins de succès que leurs devanciers.

Appelée au secours des politiques de développement, cette stratégie ne s'est pas montrée digne d'une véritable politique de sortie de crise. Aujourd'hui on parle plus souvent de lutte contre la pauvreté que d'ajustement, alors qu'elle était censée aider à améliorer les conditions de vie des populations. En réalité, développement et ajustement s'inscrivent dans la même logique qui s'identifie à l'imaginaire économique, instance autonomisée dans cette logique de transformation. Les valeurs qui lui sont attachées, comme le progrès, et qui sur le plan économique se cristallisent dans le principe de l'accumulation illimitée et sans fin de capital, sont d'essence occidentale (liées à l'idéologie de la maîtrise et de la domination de la nature).

Oser remettre en cause la logique intrinsèque du développement, c'est à coup sûr s'exposer aux vives critiques de certains milieux intellectuels africains à l'imaginaire colonisé. « La logique productiviste leur (les occidentaux) a tant bien permis de se développer » ; « à côté de la victoire sur la pauvreté de masse, les » dommages collatéraux « (déstructuration du lien social, dégâts sur l'environnement, etc.) sont un moindre mal » ; « faisons d'abord comme eux, et une fois leur niveau de vie atteint, on pourra se permettre de critiquer le développement, le progrès, etc. ». Voici résumées quelques-unes des positions qui transparaissent à travers les discours sur le développement, notamment au niveau de certains journalistes ou professionnels de la coopération (ONG, bureaux d'études, etc.). Sous ce rapport, toute tentative de remise en cause des fondements du concept de développement est considérée comme un luxe réservé à une certaine intelligentsia dont la dépense quotidienne (DQ) serait loin d'être une préoccupation essentielle. Soit, mais que gagnerait-on à continuer dans cette voie sans issue, où les vainqueurs d'hier (une minorité), qui sont les mêmes aujourd'hui, le seront encore demain ? Faire de la micro-finance un moyen de lutte contre la pauvreté est certes une action louable, mais que dire de la logique d'ensemble d'un système qui s'auto-entretient, creusant les inégalités et perpétuant l'exclusion, ceci même au sein des pays dit développés ? C'est d'autant plus aberrant que les ressources de la planète peuvent nourrir largement les 6 milliards d'habitants qui peuplent cette terre (pour maintenir les cours mondiaux au niveau souhaité, certains produits en excédent sont tous simplement détruits au nom de la logique économique). Cela pose ne serait-ce qu'un problème éthique. Au surplus, comme le souligne Serge Latouche, la généralisation du mode de vie améri-

cain serait impossible car cela épuiserait rapidement les ressources de la planète.

Un certain nombre de mécanismes pernicioeux (dette non désintéressée et dont l'objectif est plutôt d'assujettir, mode d'insertion internationale qu'aggrave aujourd'hui le rouleau compresseur de la mondialisation, etc.), bien plus décisives que les erreurs de gestion qui ont évidemment leur part de responsabilité dans l'échec, concourent à maintenir cette situation.

Alors que le Plan de Redressement Économique et Financier (PREF, 79/80) mis en œuvre au Sénégal était censé rétablir l'équilibre budgétaire, l'économie nationale n'a pas fini aujourd'hui d'être (ré) ajustée. La faillite du développement dans ce pays n'en est que plus flagrante.

2. Des stratégies qui permettent de s'en sortir

C'est sur les ruines d'un des symboles de cette faillite que s'est édifié le « quartier rail ». Il doit son nom au chemin de fer qui menait jadis à l'usine Pétersen, l'ancienne huilerie à qui appartient d'ailleurs le terrain sur lequel se sont installées ces populations depuis plusieurs années. Situé à deux pas du plateau, centre des affaires de la capitale, ce quartier fait partie d'un grand bidonville coïncé entre l'avenue Lamine Guèye et celle du Centenaire. L'une de ses caractéristiques, c'est la vitalité des activités « informelles » qui cohabitent avec l'habitat, fait d'une multitude de baraques et autres maisons de fortune. Ici, l'essentiel est d'avoir un toit, mais aussi de quoi vivre ou survivre. Cependant certains s'en sortent plutôt bien surtout grâce à leur débrouillardise et leur créativité.

C'est le cas, par exemple, de Meugue Thiam, dit Pape, revenu à ses premières amours, la menuiserie métallique, après l'arrêt de la radio (Thiamass Fm) dont il avait créé l'émetteur à force de bricoler et qui, nous dit-il, « n'émet plus faute de soutien »¹¹. Celui qui se dit chercheur et qui, dès l'âge de 17 ans, avait été à l'origine d'un « coffre à ouverture numérique », ne se contente pas de fabriquer des meubles en fer forgé et des luminaires mais a également créé en 1997 une « ensacheuse » automatique alors qu'il n'a jamais fréquenté un centre de formation (il a interrompu ses études au niveau de la 5^e). Cette machine, qui permet de conditionner notamment le lait en poudre dans des sacs plastique sans aucune intervention humaine, a été fabriquée avec, comme seuls outils, un marteau, un burin, une meuleuse, un « tour », une fraiseuse et bien sûr l'indispensable poste de soudure.

Son atelier en côtoie deux autres, l'un fabriquant des plaques d'immatriculation, le second étant une unité de vulcanisation. Si le premier est équipé d'une machine qui permet d'imprimer les chiffres et les lettres, l'aluminium qui sert de support est récupéré dans la décharge industrielle de Colobane puis poncé avec du papier abrasif jusqu'à ce qu'il retrouve son éclat d'antan. L'« appareil électrique » dont se sert son voisin vulcanisateur pour retaper les chambres à air est quant à lui un pur fruit du système D. Il s'agit d'un fer à repasser qui a été récupéré, bricolé et adapté à cet usage.

À l'image de cette communauté d'ateliers de la « route des Niayes » ou de celle qui longe les Parcelles Assainies, le « quartier Rail » a aussi sa « chaîne de montage ». Elle se trouve à l'autre bout du quartier. Là, Moda Dièye, le tôlier, s'active en compagnie de ses apprentis sur une vieille voiture Renault 12 (R 12) : c'est celle de notre « chercheur », Pape Thiam qui jure qu'elle va reprendre la route normalement, le temps qu'il trouve l'argent nécessaire pour acheter les pièces de rechange et payer la main d'œuvre successivement, au tôlier qui s'occupe de la carrosserie, au mécanicien ainsi qu'à l'électricien auto qui travaillent côte à côte et en synergie. Le principe qui préside à ces regroupements est celui de la complémentarité des métiers par souci d'efficacité. Mais chaque spécialité a son importance et joue un rôle précis dans la « chaîne ».

Lorsqu'un problème surgit, on arrive toujours à trouver une solution, quitte à adapter les pièces venant d'autres marques. C'est le cas pour cette R12 dont nous venons de parler. Les pièces détachées de cet ancien modèle ne sont pratiquement plus vendues sur le marché. Qu'à cela ne tienne, on y adapte celle d'autres modèles ou marques. Par exemple, le tableau de bord est celui d'un modèle un peu plus récent. Il en est de même pour les phares. Les ailes ont été récupérées d'une R 18. « Ici, nous n'avons pas besoins de nous référer à un quelconque schéma », nous explique M. Dièye, qui est dans le métier depuis 1963, année où il a débuté comme apprenti. Il lui a suffi de prendre exactement les dimensions de la partie à remplacer, de découper la tôle et de la souder sur la R12. Elle sera ensuite recouverte d'une couche de mastic pendant un moment puis poncée avant d'être repeinte. Plus loin, c'est un Renault trafic sur lequel on essaie d'adapter un moteur issu d'une 204 Peugeot.

Ainsi la débrouillardise, alliée à la dextérité et à l'imagination, fait sortir de ces « chaînes de montage », des véhicules qui subissent des transformations extraordinaires, mais au bout du compte, ils reviennent beaucoup moins cher que les « venants de France »,

permettant à nombre de Sénégalais moyens de réaliser leur rêve ou tout simplement de faire face à la défaillance du transport public. Pour cela, on fait également appel à la récupération. Ainsi tous les éléments valides de ces carcasses de moteur qui jonchent cet atelier de mécanique sont susceptibles d'être utilisés lorsque l'opportunité se présentera. Le reste, dont les radiateurs, sera revendu aux fondeurs qui s'en servent comme intrant.

La faiblesse du pouvoir d'achat de la clientèle nécessite de trouver les solutions les moins onéreuses possibles. Ainsi pour fabriquer un fourneau, équipement essentiel pour un ménage, on récupère la jante d'une voiture à laquelle on ajoute un pied. Le tour est joué une fois les deux poignées soudées. L'aluminium utilisé pour fabriquer les marmites peut également être récupéré dans les décharges industrielles. Une vieille chaise dont l'un des pieds est cassé n'est pas perdue pour autant car elle peut être transformée en tuyauterie.

Non loin de là, se trouve l'Écopole, ce « musée de l'informel » aménagé par l'ONG Enda Tiers-Monde sur des friches industrielles. Ici se déploient également toute l'ingéniosité et la créativité des acteurs de l'« économie populaire », autre appellation du phénomène « informel ». On apprend à des jeunes désœuvrés à fabriquer des jouets en partie à partir de matières récupérées (boîte de conserve, canettes, etc.). Ces voiturettes, motos, vélos et autres éléphants en fer argenté ou en aluminium sont ensuite revendus, permettant à ces exclus du système scolaire d'avoir des revenus réguliers en plus de la formation reçue.

Le quartier jouxte le terminus des « cars rapides » faisant le trajet Dakar (centre) — Guédiawaye (grande Banlieue). Parmi les conducteurs « de car rapide » (moyen de transport collectif le plus utilisé, d'une capacité comprise entre 25 et 30 places) assis sur un banc attendant leur tour, se trouvent quelques siruman. Il s'agit de chauffeurs ayant perdu leur emploi et qui, en attendant d'en retrouver un, sont à l'affût d'une occasion pour remplacer un collègue momentanément indisponible ou ayant fini sa journée¹². Les opportunités ne se présentent pas tout le temps, mais grâce à la solidarité collective, ils parviennent à joindre les deux bouts, c'est-à-dire, en général, assurer au moins la DQ pour le lendemain.

L'incertitude d'une vie de débrouillard conduit par ailleurs à trouver d'autres sources de revenu. C'est le sens qu'il faut donner à l'apparition de certains petits métiers comme celui de monnayeurs ou de « coxeurs », pour rester dans le domaine du transport urbain.

L'activité des jeunes « coxeurs », souvent issus du milieu rural appauvri, est d'aider les « apprentis » des « cars rapides », sorte de receveurs qui travaillent pour le compte du chauffeur, à trouver des clients au départ ou en cours de trajet. En retour, ils reçoivent une gratification forfaitaire. Selon J. Bugnicourt, secrétaire exécutif d'Enda Tiers-Monde, ces « cars rapides » assurent du travail à plus de 7 000 artisans. Ce « secteur informel » possède cependant sa propre logique de fonctionnement.

3. Une autre forme d'organisation et de gestion de l'activité

S'il y a aujourd'hui une dynamique qui fait vivre la grande majorité des Sénégalais, c'est donc bien le secteur dit « informel ». Tout le monde s'accorde sur deux fonctions essentielles qu'il remplit, à savoir la production de biens et services composant une bonne partie du panier de consommation et la forte proportion de la population active qu'il absorbe (sur les 100 000 jeunes qui arrivent chaque année sur le marché du travail, seuls 2 000 trouvent un emploi dans le secteur moderne). Compte tenu du contexte économique difficile, on peut se poser la question de savoir comment les acteurs qui y sont recensés parviennent à émerger, constituant ainsi une réelle dynamique interne et prometteuse dans une perspective post-développementiste, tout en jouant un rôle essentiel de stabilisateur sur le plan social. Nous avons déjà évoqué l'imagination, la créativité et la débrouillardise dont ils font preuve lorsqu'il s'agit de trouver les solutions adaptées et les moins onéreuses possibles. Tout cela s'inscrit cependant au sein d'une logique d'ensemble, y compris dans sa finalité. Ainsi, à cette dimension technico-psychologique, s'ajoute une autre, liée à l'aspect organisationnel et gestionnaire de l'activité. Si l'existence de l'informel provient en partie de causes économiques, le mode d'exercice de l'activité n'est pas celui du profit maximum et de l'accumulation illimitée. Le principe de fonctionnement de l'« informel » n'est pas assimilable à ceux d'une économie d'entreprise, ni réductible à une simple survivance de pratiques traditionnelles. Il s'agit plutôt d'une forme de reconstruction sociale nouvelle qui intègre deux dimensions : l'Économique et le Social.

3-1 : La logique de l'« informel » n'est pas celle d'une économie d'entreprise

Dans une logique d'entreprise, l'activité professionnelle est complètement autonomisée par rapport à l'environnement social,

notamment la cellule domestique et le lignage. C'est là où réside sa réussite par rapport aux principes et aux valeurs sur lesquels elle se fonde. En revanche, comme son propriétaire, la micro-organisation a besoin de son environnement social pour perdurer et pour être efficace à travers notamment le système du don/contre-don lequel informe le mode gestion. L'incertitude de la perspective économique fait que l'activité, gérée de manière autonome et indépendante, ne peut être la seule source de revenu.

Le risque d'entreprise est ainsi en partie transféré dans cet environnement. Tandis que le fournisseur participe à la stabilité de l'activité, par exemple pour un atelier artisanal en faisant des rabais équivalant à des dons soit en numéraire, en nature ou sous forme de service (contre-don) à rendre lorsque l'occasion se présentera, le client finance en partie le BFRE par une avance sur commande quasi obligatoire. L'objectif ici est de minimiser les avances de fonds au niveau de l'activité, notamment en sachant tirer profit du réseau social d'appartenance (« compétence sociale ») tout en maximisant les flux de trésorerie puisque le besoin à ce niveau est quasi endémique, étant entendu qu'il faut également investir dans le réseau pour pouvoir le solliciter en temps opportun.

Quant à la cellule domestique, elle participe à l'entretien de la main d'œuvre (reproduction de la force de travail) car une partie des frais de nourriture peut provenir d'autres membres de la famille du patron via la multi-activité (le petit commerce de l'épouse, par exemple, dont les revenus compléteront la DQ). En permettant de diluer le risque d'entreprise au sein de l'environnement socioéconomique, cette logique de la réciprocité, qui est au fondement du don/contre-don, assure ainsi l'imbrication de l'Économie dans cette autre instance qu'est le Social. Mais, pour participer à ce système d'échange généralisé, encore faudrait-il pouvoir rendre quelque chose (« solvabilité sociale » : argent, biens, recommandation ou tout autre service qui peut s'avérer utile pour débloquer une situation) ¹³.

En général, si le client n'a pas de liens avec le réseau, l'objectif de la transaction sera d'en tirer le maximum de bénéfice possible. Elle s'inscrit alors dans un cadre marchand. Le touriste fait partie de cette catégorie de clientèle (économique).

Ce qui peut apparaître comme une ambiguïté (logique hybride) peut être éclairé lorsque l'on se risque à une lecture psychosociologique du comportement des acteurs. L'une des formes de réalisation de soi la plus répandue dans ce que M. Ndiaye appelle la « société

d'initiative » (en gros l'« informel » à travers notamment la figure du Móodu Móodu et s'oppose, selon cet auteur, à la « société d'accaparement ») est traduite par l'expression Bëgg tedd exprimant l'aspiration à être « à l'abri du besoin, à mener une vie convenable, décente, voire enviable »¹⁴. Diverses formes d'activité sociale, dont l'activité économique, permettent bien évidemment de réaliser cette aspiration, ce qui légitime la quête de richesse. Cependant le mobile économique cohabite avec d'autres. Ainsi, si nous admettons que c'est le Tedd qui sert de motivation à l'action dans l'« informel » en général, la quête de richesse demeure cependant dans le cadre des conduites valorisées socialement (nous excluons d'emblée les pratiques mafieuses), c'est-à-dire au sein d'un paradigme intégrant la recherche non seulement de la sécurité économique, mais aussi sociale¹⁵.

Tenu de trouver la recette journalière fixée par son employeur et propriétaire du véhicule, le chauffeur de « car rapide » ne rechignera pas à ruser avec les passagers pour réaliser le versement exigé. Mais une fois le niveau de revenu désiré atteint (relevant de facteur psychologique et objectif comme la DQ), il préférera souvent laisser le volant à un siruman ou mettre son outil de travail au repos. Au-delà des subterfuges qu'il développe pour gagner de l'agent, il n'inscrit pas son action dans une logique individualiste de profit et d'accumulation illimitée.

À Médina-Ggounass (banlieue dakaroise), ainsi que le montre F. Sarr, le surplus dégagé par les femmes dans le micro-commerce, la teinture, etc., n'est pas toujours destiné à élargir les bases de l'activité mais souvent investi dans les rapports sociaux¹⁶. On retrouve là aussi cette logique (éthique) de la réciprocité et de la solidarité « qui ne passe pas par la suppression du concurrent ».

La finalité la plus importante assignée à l'activité est avant tout la reproduction économique et sociale. Il s'agit d'abord de subvenir aux besoins domestiques. Pour les femmes qui s'adonnent au micro-commerce, l'activité économique doit pouvoir apporter un complément de revenu, à moins qu'elle n'en soit la principale source pour celles qui se retrouvent seules à la tête du ménage. Les attentes sont beaucoup plus importantes pour le patron d'un atelier artisanal, qui doit en plus subvenir aux besoins de ses apprentis et compagnons dans un système qui ne fonctionne que très rarement sur la base du salariat.

La « solvabilité sociale » est aussi l'une des finalités assignées à l'activité économique. La nécessité de l'échange social caractérise

tique du paradigme relationnel confère un rôle important aux dons et aux placements sociaux. Nécessité sociale, c'est aussi une nécessité économique si l'on se réfère aux sommes que l'on peut éventuellement mobiliser en retour aux placements effectués, mais aussi l'accès à une clientèle potentielle et à d'autres « connexions » que permet l'investissement dans le réseau. À cela s'ajoute le prestige social inhérent à la réussite dans l'activité économique.

En définitive, le rôle assigné à l'activité économique couvre plus ou moins les conditions de réalisation de soi via l'aspiration au *Tedd*. Être à l'abri du besoin, c'est au moins tirer de l'activité économique les moyens de la reproduction domestique. Avoir une vie convenable signifierait plutôt la possibilité, grâce en partie à cette même activité, de pouvoir échanger à tout moment dans le cadre du don et du contre-don. Être exclu de cet univers serait le symbole d'une « pauvreté relationnelle », et du même coup économique, ce qui pourrait entraîner le fait de mener une vie indécente. Même si elle ne se résume pas à cet aspect, une vie enviable fait appel à un certain prestige; que celui-ci découle d'une réussite matérielle visible ou de la capacité à s'insérer et se maintenir dans les réseaux sociaux (solvabilité sociale) importe moins. Cela revient à dire que l'activité économique doit conduire à la création d'une « valeur sociale » à côté de la valeur économique.

3-2... ni un simple prolongement des anciens modes d'existence socio-économiques

Les « informels » n'ignorent donc pas la dimension marchande de l'échange. Au contraire ils sont toujours à la recherche de l'indispensable *Xaalis* (argent en wolof). Les relations mercantiles caractéristiques du système capitaliste dominant menacent le système d'une certaine déstructuration. Cependant, le socle socioculturel demeure et permet de maintenir l'Économie dans les liens du Social. C'est à ce niveau qu'interviennent les références empruntées à la culture sociale locale, à travers le principe de la réciprocité via les réseaux sociaux. Cette réciprocité est à la base du don et de son pendant le contre-don comme nous l'avons souligné précédemment. E. S. Ndione illustre d'ailleurs de fort belle manière cette dimension cachée de l'« économie populaire » à la suite d'une véritable immersion dans l'univers des gens de Grand Yoff, dans la banlieue dakaroise ¹⁷.

On retrouve les traces de cette logique du don dans le système d'échange au niveau de l'espace Sénégalais précolonial. C'est le

cas, par exemple, de la société Wolof, qui est aujourd'hui la plus importante numériquement et dont l'influence culturelle est assez marquée sur l'ensemble de la population.

Avec une économie d'autosubsistance, le système de production et d'échange reposait sur une complémentarité des groupes sociaux sur la base d'une division du travail entre, d'une part ceux qui cultivent la terre, activité dominante, c'est-à-dire les Géér (non-artisans dotés d'un statut supérieur) et d'autre part le groupe des ñeeño que les wolof appellent les jëf lekk, littéralement « ceux qui vivent de leur travail ». Essentiellement des artisans, ces derniers sont caractérisés par une spécialisation professionnelle et l'infériorité de leur statut, les activités agricoles, considérées comme plus nobles dans cette société d'autosubsistance, leur étant interdites. Tous les besoins devant être satisfaits sur place, l'artisanat était tenu de fournir l'agriculture en outils de travail et de satisfaire la demande en équipement domestique, pour l'habillement, etc. Ainsi les tëgg (forgerons et bijoutiers) confectionnaient les instruments aratoires, les ustensiles de cuisines alors que les selles de chevaux, les sandales, les enveloppes d'amulettes en cuir étaient fabriquées par les Uudé (cordonniers), etc.

Les rapports d'échange économique n'avaient pas un caractère mercantile et reposaient essentiellement sur le don/contre-don. En fait, les relations entre le ñeeño et son Géér n'étaient jamais impersonnelles. Une fois que ce dernier avait un besoin ponctuel (houe, iler- instrument utilisé pour retourner la terre, marmite, pilon, etc.), il en faisait la commande et s'engageait à entretenir la famille de l'artisan concerné. Lorsque le produit était livré, ce dernier recevait également un don d'une valeur économique supérieure à celle de l'objet commandé. Comme le montre Mamadou Diouf, ce système d'échange « est différent du troc, qui présente un aspect mercantile dans la mesure où il suppose l'égalité des termes »¹⁸. C'est ce qui expliquerait l'absence de monnaie (l'inégalité des termes de l'échange) ainsi que l'absence d'une classe marchande dans la société wolof. Au sein de cette société, il n'y avait pas de marché au sens courant du terme.

Aujourd'hui, le fondeur d'aluminium, qui fabrique notamment les marmites, n'est pas forcément un Tëgg et la nouvelle génération de cordonniers n'est pas nécessairement issue d'une lignée Uudé. L'apparition de certains métiers (mécanicien, réparateur TV, etc.) est liée à l'évolution de la société et constitue, pour une bonne part, une « réponse spontanée » à des besoins que le secteur moderne ne

pouvait satisfaire, du moins à un coût et selon des modalités accessibles au plus grand nombre.

Une partie des relations avec la clientèle repose sur des rapports impersonnels via notamment les réseaux sociaux et par la médiation de la monnaie. Dans ce cadre, un « bon prix » peut inclure un « rabais » considéré comme une sorte de don, en ce sens qu'il correspond au renoncement à une partie du bénéfice sur une transaction. On peut donc, d'une certaine manière, parler d'une forme de réinterprétation d'un rapport d'échange ancien, mais le mode d'échange ne se réduit pas à cet aspect.

Ainsi, un produit peut être vendu sur un quelconque marché, ce qui ne fait pas intervenir systématiquement de la réciprocité dans la transaction. Mais d'un autre côté, l'utilisation lors du marchandage (négociation) de divers registres argumentaires, aussi bien par les clients que les marchands, permet souvent d'atténuer la violence caractéristique du rapport marchand et peut inclure éventuellement des échanges de don (avec les clients les plus fidèles ou les membres du réseau social d'appartenance) tout en tenant compte des nécessités de la reproduction du négoce¹⁹. Diverses stratégies sont élaborées en fonction du poids social du client, de l'existence ou de la possibilité de créer des liens avec lui.

Capable de cohabiter avec le système marchand, la logique qui guide le rapport d'échange n'a pas pour autant cette autonomie caractéristique de celles qui sont dominées par l'utilitarisme économique strict. L'omniprésence du *xaalis* trouve, d'une certaine manière, un contrepoids dans cette logique de la réciprocité reconstruite sur des bases sensiblement différentes des formes traditionnelles.

Si les *Baol Baol* (littéralement « gens du Baol », espace géographique et culturel d'où sont originaires les *Móodu* et correspondant à l'ancien bassin arachidier également bastion du mouridisme, l'une des plus importantes confréries religieuses du Sénégal) règnent aujourd'hui dans le secteur du commerce aussi bien de détail que de gros, souvent au détriment des libano-syriens, c'est dû en bonne partie à leur éthique économique et religieuse²⁰ mais aussi à la manière dont ils ont créé de nouvelles formes de solidarité, ainsi que la maîtrise qu'ils ont acquis des règles du jeu en vigueur dans ce domaine. Ces « *self made men* » ont investi l'import-export avec une efficacité redoutable et font des affaires maintenant dans les cinq continents. Ils ont la plupart du temps débuté dans le commerce ambulancier avant de gravir les échelons en apprenant sur le tas.

Les Móodu Móodu, dont le rayonnement dépasse le cadre du Baol, constituent aujourd'hui l'un des symboles de la réussite d'un phénomène qui, à force de bricoler l'ancien et le neuf, préfigure d'une voie originale et authentique vers la post-modernité.

Ainsi, si la logique du développement/modernisation s'impose en général en délégitimant tout mode d'existence et toute pratique sociale qui ne se conforment pas à son soubassement utilitariste et au tout marchand, on peut voir dans l'introduction de la réciprocité dans l'échange une sorte de résistance passive et peut être inconsciente. Gilbert Rist définit le développement comme la transformation des rapports entre les hommes et entre ceux-ci et la marchandise. Le danger, c'est qu'il s'agit d'une forme de transformation non contrôlée, aliénante et qui enlève à ceux qui la subissent toute capacité d'être maître de leur destin. Phagocyter la logique marchande est, de ce point de vue, une manière de retrouver des capacités au niveau local d'imprimer du sens et d'entrevoir ainsi d'autres alternatives.

Conclusion

Avant l'émergence de la dynamique « informelle » sur le devant de la scène, la figure sociale du fonctionnaire était très certainement la plus idéalisée. Le statut social de celui-ci était quasi proportionnel à sa capacité de redistribution, un fonctionnaire faisant vivre plusieurs personnes.

Même si la crise économique a eu des conséquences notables et perceptibles sur les solidarités traditionnelles, celles-ci demeurent cependant fondamentales, voire nécessaires pour la stabilité sociale. Mais ce qui a surtout changé, c'est la place qu'occupent aujourd'hui les acteurs de l'« informel » dans le paysage économique et, du même coup, dans cette redistribution. Désormais, le système redistributif s'appuie davantage sur des activités réelles de production ou de commercialisation de biens et de services dégageant une valeur ajoutée non négligeable. En dehors de cette participation active à la satisfaction de besoins du plus grand nombre, l'« informel » est à la base de l'essentiel des emplois créés, même si un risque de saturation est à craindre, compte tenu de la contraction de la demande intérieure consécutive au programme d'ajustement structurel.

Mais dans une perspective post-développementiste, la manière dont les acteurs authentiques qui animent cette dynamique bricolent leur quotidien, organisent et gèrent leurs activités est tout aussi

importante et finalement pleine d'enseignements. La créativité, la débrouillardise et l'ingéniosité dont ils font preuve, même si elles résultent en partie de contraintes techniques et financières, montrent des dispositions psychologiques à trouver des solutions originales leur assurant, jusqu'à un certain point, une autonomie. Cette dimension s'accompagne surtout d'une manière spécifique d'organiser et de gérer l'activité, qui ne se réduit pas à une logique d'entreprise et ne constitue pas non plus une simple reconduction d'un mode vie traditionnel. Il ne s'agit ni d'un quelconque altruisme (le don n'est pas la charité chrétienne), ni d'un utilitarisme qui, à la longue, fait toujours le lit à un processus créateur d'inégalité et d'exclusion. C'est une source d'espoir, certes fragile, mais réelle en ce sens que, tout en étant liés avec le secteur dit moderne, ils arrivent à redonner du sens à leur quotidien, à « re-légitimer » certaines pratiques. Une de ces manières, c'est d'introduire de la réciprocité dans une relation a priori exclusivement marchande. Espoir d'un futur, dans lequel l'omniprésence des valeurs marchandes, même si la menace d'une perversion est plus que jamais présente, trouvera un contrepoids capable de maintenir ces dernières dans la limite du « raisonnable ». C'est également et surtout un espoir dans la mesure où (quoique de manière non-consciente), ils n'ont pas complètement perdu leur capacité à imprimer du sens (local) à leurs pratiques, ce qui d'une certaine manière leur confère une légitimité sociale.

1. Gorz A. *Métamorphose du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris Galilée, Paris, 1988.

2. Voir notre thèse de doctorat, *Les Politiques d'appui au « secteur informel » : changement social et contingences contextuelles. Le cas du Sénégal*, Th. Sc. Eco., université Paris Sud XI, oct. 2001 (ss. dir. de Serge Latouche).

3. Depuis la dévaluation de janvier 1994, 1 euro = 656 FCFA.

4. A. A. Thiam, « Poste Thiaroye. Les constructeurs informels d'automobiles », *Wal Fadjri* (L'Aurore), n° 1116, samedi 2 et dimanche 3 décembre 1995.

5. Idem.

6. « Sur la planète de la débrouille », *Le Figaro* du jeudi 16 novembre 2000.

7. Comprenant les 8 pays de l'Union monétaire Ouest Africaine (UMOA), c'est-à-dire le Bénin, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, la Guinée-Bissau, le Mali, le Niger, le Sénégal et le Togo, et les 6 pays appartenant à la Communauté économique et monétaire d'Afrique centrale (CEMAC) que sont : le Cameroun, la Centrafrique, le Congo, le Gabon, la Guinée Équatoriale et le Tchad.

8. « Le Sénégal au défi de l'ajustement structurel », *Le Monde Diplomatique*, octobre 1998.

9. PNUD, *Rapport sur le développement humain 2000*, New York. De Boeck Université, p. 149.

10. Elle est de plus en plus perceptible en milieu urbain. Dans une ville comme Dakar, où le nombre de mendiants ne cesse d'augmenter, 500 000 personnes vivent avec 80 centimes (80 FCFA) par jour (Cf. « Au pays des ingénieurs », *Le Figaro* du 20/05/2000). Ce que confirme la 73^e place sur 85 qu'occupe le Sénégal selon le classement par l'Indice de Pauvreté Humaine (IPH qui prend en compte quatre grands aspects que sont : la capacité de vivre longtemps et en bonne santé, le savoir, les moyens économiques et la participation à la vie sociale).

11. Interview du 14 novembre 2001 au « quartier Rail ».

12. Dans le premier sens du mot, *siru* désigne ces chats qui, n'ayant pas de maître, s'invitent par la force des choses dans les grandes maisons familiales faites de plusieurs concessions (caractéristique de l'habitat traditionnel Lébu les premiers habitants de la région de Dakar, ex région du Cap-Vert) pour y trouver de quoi vivre. Ils sont ainsi à l'affût de toutes les opportunités, surtout si une ménagère distraite oublie de surveiller ses courses (viande, poisson, etc.). Il a progressivement pris une connotation moins négative en ce sens que son dérivé, *siruman*, est aujourd'hui la traduction d'une authentique forme de solidarité.

13. Ndione E. S., *Le Don et le recours. Les ressorts de l'Économie urbaine*, Enda édition, Dakar, 1992.

14. Ndiaye M., *L'Éthique ceddou et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais aujourd'hui*. Tome 1 : le Goorgi : type moyen de la société sénégalaise urbaine post-indépendance. Presses Universitaires de Dakar, 1996, p. 162.

15. Le Tëdd est en fait la conséquence d'un accomplissement aussi bien sur le plan socioéconomique que spirituel. L'un ne va pas sans l'autre. Il s'agit donc, à bien des égards, d'un état moral positif qui confère également un certain prestige.

16. Sarr F., « Les femmes comme agents économiques, sociaux et politiques au Sénégal », in *Les Nouveaux agents économiques dans le Sud*, Centre tri-continental/L'Harmattan, 1997, pp. 99-116.

17. Ndione, *op. cit.*

18. Diouf M., *Le Kajoor au XIX^e siècle. Pouvoir ceddou et conquête coloniale*, Karthala, Paris, 1990, p. 29.

19. Lecarme M., *Marchandes à Dakar, négoce, négociation sociale et rapports sociaux de sexe en milieu urbain précaire*, Tome I et II, Th. Anthrop. urbaine. EHESS, Paris, 1993.

20. « Travaille comme si tu ne devais jamais mourir et prie comme si tu devais mourir d'un instant à l'autre », tel est le credo qui est à la base de cette éthique véhiculée par Cheikh Amadou Bamba, fondateur du mouridisme et dont la pensée inspire le comportement du Móodu. L'influence de cette éthique mouride sur la société sénégalaise est aujourd'hui telle que l'expression « faire du terme Móodu » est synonyme d'entreprendre avec les mêmes valeurs économiques et sociales qui ont fait la réputation des Baol Baol : solidarité, courage, ardeur dans le travail, penchant à l'épargne, etc.

De l'autosuffisance

François de Ravignan *

Quand on entend le mot *autosuffisance* on pense spontanément à l'agriculture, surtout lorsque l'on est agroéconomiste. Vous comprendrez que, pour ces deux raisons, je prenne mes exemples surtout dans l'agriculture, laquelle est du reste une très bonne source d'exemples de toutes les erreurs économiques possibles et donc une très bonne base de raisonnement... Pour revenir à l'autosuffisance alimentaire, elle a été prônée par de nombreux agronomes pour des raisons de sécurité, d'indépendance financière ou les deux. Et cela, non seulement dans les pays du Sud, mais, plus anciennement, dans ceux du Nord, notamment au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, où les pénuries alimentaires avaient été cruellement ressenties. Pour la France dans les années 1950. Mais je me souviens que ce l'était aussi dans les années 1969 en Algérie (bien que cela n'ait pas eu de lendemain) et que c'était, dans les années 1980, le fondement de la politique agricole en Norvège.

Un des moyens d'assurer cette autosuffisance est le *protectionnisme*. Empêcher, par exemple, par des taxes sur les importations, des denrées étrangères moins coûteuses qu'à l'intérieur de pénétrer les frontières et de concurrencer les productions locales serait un moyen de solliciter la production intérieure. Mais, naturellement, on a défendu le point de vue contraire, comme quoi le fait de disposer d'un marché assuré, voire d'un prix garanti n'encouragerait pas les paysans à produire davantage. On a beaucoup critiqué en France le ministre Jules Méline d'avoir, à la fin du siècle avant-dernier, instauré une politique agricole protectionniste en France et, de ce fait établi une rente de situation défavorable à la croissance de la produc-

* socio-économiste.

tion agricole. Les britanniques qui, depuis le XVIII^e siècle, avaient sacrifié leur agriculture et étaient largement importateurs, comme les danois qui étaient leurs fournisseurs, ne tarissaient pas de critiques contre ces français, si retardataires sous leur *grand parapluie*... Le protectionnisme généralement flanqué de l'adjectif *frileux* paraissait être du côté des idées de droite, tandis que le libéralisme était du côté des idées généreuses... Opinions peu fondées que tout cela, et bien liées aux modes idéologiques. Ajoutons, pour faire le poids, qu'aux États-Unis même, champions s'il en est du libéralisme, un des motifs essentiels de la guerre de Sécession fut, vers 1865, ce débat entre libéralisme et protectionnisme; mais les « bons » (ceux qui gagnèrent la guerre, à savoir le Nord) étaient des protectionnistes, tandis que les vilains Sudistes étaient libéraux. Le Nord en effet avait à protéger son industrie naissante, tandis que le Sud voulait continuer à vendre son coton aux Anglais. Paradoxalement ce sont, pour finir, ces mêmes Anglais qui, à la longue ont gagné la guerre, celle des idées s'entend, puisque, leur hégémonie assurée, les États-Uniens sont devenus de parfaits défenseurs des doctrines du libre-échange nées en Angleterre. Le fameux théorème des avantages comparatifs qu'on enseigne encore dans les universités et, comme l'a fort bien montré François Partant, la justification idéologique des succès commerciaux de la Grande-Bretagne qui, au lieu d'enrichir ses partenaires d'échange, l'ont fait prospérer à leur détriment.

Plaçons-nous donc maintenant du côté de ces partenaires-là. J'en prendrai deux exemples, l'un en France, l'autre en Afrique Noire. Lorsqu'en 1860, le gouvernement de Napoléon III signe un traité de libre-échange avec la Grande-Bretagne, l'objectif est de faire baisser les prix agricoles intérieurs français, pour éviter d'augmenter les salaires et préserver les investissements de l'industrie croissante. Ce faisant, il ouvre la porte aux importations de toisons de mérinos australiens, dont les prix sont devenus compétitifs par rapport à la production lainière du Languedoc, en raison des bas coûts de production et de la baisse des coûts des transports. Il en résulte en une cinquantaine d'année la ruine quasi-totale du troupeau languedocien et de l'activité textile intense des villes méridionales. Les paysans qui le peuvent n'ont plus que la ressource de développer le vignoble; et d'ailleurs la demande de vin, drogue du déracinement dans la révolution industrielle commençante, augmente... jusqu'à la crise de surproduction inhérente à toute monoculture.

Il se passe quelque chose d'analogue lorsqu'aujourd'hui les paysans de l'Afrique de l'Ouest ne peuvent faire face à la baisse

dramatique des prix du coton, liées à une surproduction mondiale, alors qu'ils sont privés depuis longtemps, par la grâce du commerce international et de l'aide alimentaire, de produire la nourriture nécessaire aux villes de leur pays... on n'en finirait pas de multiplier les exemples : au Cameroun en 1975, le gouvernement prétendait lancer une « révolution verte », trouvant alarmante une dépendance alimentaire coûteuse et qui ne cessait de croître. Dociles, les paysans du sud plantèrent des bananiers plantains. Mais, au temps de la récolte, les régimes ne se vendaient pas, et les paysans de plaisanter sur la « révolution jaune », puisque les bananes mûrissaient puis pourrissaient sur place. On avait simplement oublié que, sur les marchés du Cameroun, la calorie alimentaire la moins chère était la bonne farine issue d'Europe, et que les ménagères, surtout quand elles sont pauvres, savent calculer...

Dans ces deux cas, il apparaît clairement que, quand une importation risque, par la concurrence, de détruire une production intérieure et l'emploi qui en résulte, il est justifié de s'en protéger. C'est d'ailleurs ce que l'Europe a fait en créant à la fin des années 1950 le Marché Commun agricole, entreprise libérale à l'intérieur certes, mais protectionniste à l'égard de l'extérieur, puisque les importations étaient taxées si le prix en était supérieur au prix intérieur, grâce à quoi l'Europe – la France notamment – a énormément développé sa production, en particulier de céréales. Alors que, dans une ouverture libérale, elle n'aurait pu résister à la concurrence des États-Unis où les coûts de production, sur de très grandes exploitations mécanisées, étaient moins élevés ; Mais la même Europe se garde bien de recommander aux gouvernements des pays du Sud les méthodes qui lui ont si bien réussi !

Du reste, devant les pressions actuelles des doctrinaires de la mondialisation, les gouvernements paraissent peu enclins à un protectionnisme qui entraîne forcément des mesures de rétorsion de la part des partenaires. Alors, quand on prétend exporter... Aujourd'hui notamment en Europe, où la croissance de la production agricole a suscité la nécessité d'exporter, il devient difficile de maintenir des mesures protectionnistes. Elles subsistent pourtant, sous forme de subventions à la production, à l'instar des États-Unis, mais distribuées d'une façon tellement inégalitaire qu'elles favorisent la concentration des exploitations et la poursuite ruineuse de l'industrialisation de l'agriculture. Pour les petits paysans, il devient alors nécessaire de s'organiser localement et solidairement pour échapper à la loi d'airain du marché. J'habite une région

de demi montagne dont toutes les productions peuvent se voir concurrencées par celles des régions mieux placées. En bonne logique libérale, l'agriculture ne devrait même pas y exister ! Mais des paysans qui ont envie de continuer à exister ont trouvé à s'organiser par la transformation collective sur place de leurs produits, leur promotion collective et leur vente directe en circuits courts ; En attendant que l'Europe prenne peut-être un jour les moyens des objectifs proclamés de maintien de la population agricole, cela vaut mieux que rien et, d'une certaine manière, peut préfigurer d'autres perspectives plus larges.

Chapitre V
Se réappropriier l'argent

Serge Latouche
Tonino Perna
Paolo Coluccia
Maurice Decaillot
Heloisa Primavera

Se réappropriar l'argent

Serge Latouche *

Au terme d'un long débat d'économistes sur le dépérissement des rapports marchands en système socialiste, on demande un jour à Staline de trancher le point de savoir si dans la société communiste il y aura encore l'argent. Staline réfléchit longuement, soupèse la force des contraintes, évalue la pesanteur des habitudes, jauge le poids des arguments et des partis en présence, et finalement prononce dogmatiquement : En ce qui concerne l'argent, dans la société communiste, certains en auront, d'autres n'en auront pas !

Derrière la plaisanterie, on trouve le malaise de toute la pensée *alternative* vis-à-vis de l'argent et des rapports monétaires et marchands. Un véritable réenchâssement de l'économie dans le social ne signifie-t-il pas la fin de l'argent (comme celle du marché) ? La question peut paraître saugrenue ou paradoxale. Comment peut-on, en effet, concevoir une abolition de l'économie avec un maintien de cette institution qui en est, en apparence du moins, le fondement même ? Très certainement, cela serait inconcevable si on ne voyait dans l'argent que son usage spéculatif, sa (fausse) nature d'espèce féconde (l'argent comme moyen de faire de l'argent). Toutefois, si on remarque que la monnaie est attestée dans de multiples sociétés sur tous les continents, et cela depuis la plus haute Antiquité, bien avant la naissance du capitalisme et en dehors de son mode de production, la question mérite d'être posée. Car cette institution facilite incontestablement le commerce social, et pas nécessairement dans le sens du développement des inégalités et de l'injustice.

* Professeur émérite d'économie à l'université Paris XI, co-président de La Ligne d'Horizon.

Plus fondamentalement encore, toute la pensée occidentale est marquée par une ambiguïté radicale sur l'économique et l'argent. L'affaire remonte à Aristote et c'est toujours à lui qu'il nous faut revenir. On sait qu'Aristote exprime deux opinions contraires sur la monnaie. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, il en fait la juste mesure des choses et un instrument irremplaçable du commerce social, alors que dans le *Politique*, il dénonce le danger de sa perversion, lorsqu'elle sort de sa nature et de son rôle d'intermédiaire des échanges et d'étalon des valeurs pour devenir une fin en soi. Cette objectif « contre-nature » se réalise avec le rapport marchand et le rapport usuraire, lorsque l'accumulation devient le but de l'échange : faire de l'argent avec de l'argent. L'argent est au cœur de la critique de la chrématistique et de la dénonciation de l'usure, de là, son antique malédiction.

Et pourtant, dans toutes les sociétés dites primitives qui connaissent des phénomènes paleo-monétaires, les « biens précieux », les objets « cérémoniels » — colliers soulava ou bracelets mwari de la kula, cuivres blasonnés du potlatch, wampums des Indiens des plaines, etc. — sont considérés comme des symboles incontestés de vie et de pouvoir. Ils sont recherchés par tous et leur possession est considérée comme bonne¹. Faut-il rappeler les belles pages de Malinowski où il raconte comment les mourants des îles Trobriand aimaient à contempler les objets de la Kula comme ultime consolation ? Ainsi, chez les Achuars de l'Amazonie, plus connus sous le nom de Jivaros comme collectionneurs de têtes savamment réduites, « Le désir d'avoir des têtes est comme celui des Blancs pour l'or ». Leurs Chamans peuvent dans une certaine mesure accumuler de la puissance et contrôler la circulation en se procurant des « esprits serviteurs » grâce aux cristaux de quartz où ceux-ci peuvent se trouver enfermés, ce qui économise les meurtres. Tout naturellement, ils ont conclu que l'équivalent espagnol de leurs chamans étaient les *banquiers*² ! Seulement ces banquiers-là qui ont le même pouvoir que les nôtres d'accorder des « crédits », loin d'être maudits, sont honorés et respectés par tous comme des bien-faiteurs de l'humanité. La « monnaie » archaïque au moins, autant désirée que la nôtre, ne semble cependant pas stigmatisée d'un opprobre quelconque. Il est vrai que son pouvoir, pour être considérable n'est pas marchand. Les paleo-monnaies ont peu d'influence sur la production, l'échange et la consommation des produits de survie. Son accumulation n'est pas illimitée et elle ne peut servir à l'exploitation massive de la force de travail. Elle n'af-

fame pas ! Si elle sert à des jeux agonistiques et cruels comme le potlatch, ces jeux qui ont les statuts pour enjeu ne font courir de risque qu'aux participants volontaires. Et pourtant, là, l'argent n'est pas « moyen en soi », « moyen par excellence » selon l'expression de Simmel, il est désiré pour lui-même, il est une fin. Seulement, il est largement déconnecté de ce que nous appelons « économique », c'est-à-dire la production, la circulation et la consommation de ce qui assure la « survie ». Mais plus généralement, dans les sociétés où les « biens monétaires » participent de l'intermédiation du commerce social, y compris avec les morts et les dieux, de denrées, de certains services, mais aussi du prix du sang et des délits et des tarifs sacrificiels, l'argent est mesure. Mesure de la justice et de la justesse (et donc aussi de l'injustice). Emmanuel Levinas a bien saisi ce rôle irremplaçable de l'argent. « Si la différence radicale entre les hommes (celle qui ne tient pas aux différences de caractère ou de position sociale, mais à leur identité personnelle, irréductible au concept, à leur ipséité même comme on le dit aujourd'hui), écrit-il, n'était pas surmontée par l'égalité quantitative de l'économie mesurable par l'argent, la violence humaine ne saurait se réparer que par la vengeance ou le pardon. [...] L'argent laisse entrevoir une justice de rachat se substituant au cercle infernal ou vicieux de la vengeance ou du pardon. Nous ne pouvons atténuer la condamnation qui, depuis le verset 6 du chapitre II d'*Amos* jusqu'au *Manifeste communiste*, pèse sur l'argent précisément à cause de son pouvoir d'acheter l'homme. Mais la justice qui doit en sauver ne peut cependant renier la forme supérieure de l'économie – c'est-à-dire la totalité humaine – où apparaît la quantification de l'homme, la commune mesure entre hommes dont l'argent – quelle qu'en soit la forme empirique – fournit la *catégorie*. Il est certes bien choquant de voir dans la quantification de l'homme (le texte porte à tort selon nous « qualification »), une des conditions essentielles de la justice. Mais conçoit-on une justice sans quantité et sans réparation ? ».

Ainsi, si la monnaie, par un usage pervers, peut contribuer à la « banalité du mal », elle constitue aussi un moteur du commerce social sans doute irremplaçable dans toute société humaine que toute organisation alternative doit songer à se réapproprier. Seulement que signifie se réapproprier l'argent ? On peut tenter de s'en réapproprier l'usage sans s'en réapproprier la production, c'est ce que font la banque éthique italienne, les systèmes de financement alternatif, Cigales en France, MAG italiennes, etc. C'est ce que fait

sous une forme moins consciente la société vernaculaire de Grand Yoff. On peut tenter de s'en réapproprier la production, sans peut-être s'en réapproprier l'usage, et c'est ce que font les LETS et les SEL, et les autres systèmes de monnaie locale (dont la monnaie fondante). Finalement, se réapproprier l'argent, c'est instaurer le contrôle social et citoyen sur toute la chaîne qui part de son émission à son utilisation finale à travers la formation de l'épargne directe ou indirecte (cotisations sociales, retenues pour retraites, etc.), son investissement, sa dépense. C'est donc aussi se réapproprier la banque, la finance et l'assurance.

Le rappel du fonctionnement de l'argent dans le monde des exclus des banlieues d'Afrique et l'expérience de la monnaie inventée des Systèmes d'échange locaux apportent ainsi un éclairage intéressant sur les modalités possibles de la réappropriation de l'instrument monétaire.

A. Le détournement d'argent dans la société vernaculaire africaine⁴

Même si les difficultés journalières de l'Afrique proviennent largement des jeux financiers transnationaux, dans les sociétés africaines contemporaines l'argent ne semble pas faire l'objet de la même réprobation que dans l'Occident riche. Il donne lieu, de ce fait, à des « détournements » d'usage qui traduisent la créativité locale. L'argent (Xaalis, en Wolof) est omniprésent en fait et dans l'imaginaire de la société vernaculaire, mais il n'a pas la même signification, ni le même usage sur notre planète et sur celle de l'*informel*. Dans la grande société, l'argent, équivalent général, est une abstraction. Il est la *monnaie*⁵. Le billet de banque et les pièces sont d'un usage restreint. La monnaie est avant tout comptable; elle circule à travers les chèques et les cartes de crédit. C'est un jeu d'écriture qui détermine l'essentiel des droits des agents dans la cité grâce à la garantie d'institutions solides, les banques. Dans les banlieues populaires d'Afrique, au contraire, l'argent est concret et tangible, il est instrument d'acquisition de positions par le jeu des placements. Il prend volontiers les formes archaïques des bijoux d'or et d'argent, voire du bétail ou des pagnes, qui affichent des statuts. Les *alhaji* du Niger (ceux qui ont fait le pèlerinage en Arabie Saoudite) se forcent leur vie durant à faire un rictus pour exposer les dents en or qu'ils se sont fait poser à La Mecque... Cet argent sert à nourrir les réseaux sociaux. Les intéressés eux-mêmes parlent d'argent *chaud* et d'argent *froid*. L'argent approprié au sein des

réseaux s'oppose à la monnaie du Blanc, extérieure et abstraite. Le premier, généralement piécettes et toutes petites coupures (mais aussi parfois de grosses liasses), pleines de sueur et de crasse, est noué dans le coin d'un pagne et enfoui dans les vêtements, sorti avec précaution et réticence, compté et recompté avec l'espoir d'un rabais. Le second est celui des ONG, de l'assistance technique, du pouvoir officiel, des grandes firmes. Il se chiffre en millions et se dilapide dans l'abstrait. Les multiples tontines participent de ce fonctionnement différent de l'argent. Ces « banques des pauvres », bien différentes de leur récupération par la Banque mondiale sous la forme du « micro-crédit », assurent un contrôle social de l'usage de l'épargne, mais remplissent encore bien d'autres fonctions, sans parler des festivités qui les accompagnent.

La monnaie et même les rapports marchands feraient ainsi fonctionner une société non marchande. Entendons nous bien, on veut dire par là une société qui, tout en pratiquant des échanges nombreux et en connaissant une circulation monétaire intense, n'obéit pas massivement à la logique marchande. L'obligation de solidarité domine encore largement la vie économique et sociale. Les observations de Guy Nicolas à propos des Hausa du Niger, qu'il appelle « les marchands par excellence », sont tout à fait transposables à toute l'Afrique et l'on peut reprendre en partie ses analyses⁶. Loin de disparaître avec l'irruption de la modernité, les rituels oblatifs conservent d'autant plus d'importance que c'est une façon pour une société même très commerçante de préserver son identité tout en s'insérant de gré ou de force dans le marché mondial. « Les pratiques oblatives, en pleine transformation, que nous observions, écrit Nicolas, n'étaient pas des vestiges d'un passé archaïque, mais une réponse moderne à des menaces contemporaines mettant en jeu la permanence de l'identité de cette société. Elles avaient une fonction politique manifeste. Elles témoignaient, en outre, de l'efficacité de la fonction symbolique, en tant que principe de base de l'échange interhumain, opposé à celui du marché⁷ ». Il précise : « Tout se passe comme si une sorte d'appréhension spontanée des dangers qu'elle court du fait de sa fascination pour la monnaie et les biens d'importation la conduisait à annuler ceux-ci en les dénaturant, en les transformant en purs « jetons » de communication. Car c'est bien la monnaie et son pouvoir qui menacent le plus directement les bases de son organisation collective, à commencer par la parenté. C'est pour s'en procurer que l'épouse s'écarte des liens du mariage, que le fils abandonne son père, que le sujet se refuse à

toute allégeance ou que le maître change son client en salarié ou le dépouille. C'est parce que certains veulent en posséder davantage que d'autres meurent de faim et de misère, situation impensable dans une collectivité africaine traditionnelle⁸. » Le recours au don « apparaît, dans le même contexte, comme la manifestation d'une volonté de résistance au pouvoir extérieur utilisant les ressources du rite oblatif, en vue d'opposer à ce pouvoir un contre-pouvoir populaire, lequel empêche celui-ci de réaliser ses fins ultimes, à savoir l'éclatement de tout cadre social étranger au marché et la prolétarianisation totale des populations locales en vue de leur insertion, en tant que collection ou marché de producteurs et consommateurs isolés, atomisés, et concurrents, dans son ordre uniforme⁹. » « Le jeu oblatif, conclut-il, a acquis de ce fait un caractère subversif¹⁰ » et « la coutume sert au producteur à maintenir un contre-pouvoir¹¹. » Les observations d'Ismael Moya sur les cérémonies de femmes à Dakar corroborent tout à fait ces remarques. Les rituels oblatifs se transforment, mais se maintiennent et parfois se renforcent.

Tout cela nous plonge au cœur des problèmes du pôle monétaire. L'univers de l'économie néo-clanique crée des valeurs symboliques, certes, mais ne crée pas encore de titres de paiement validés en dehors de sa sphère et de ses dépendances. Bien au contraire, il utilise largement pour sa circulation interne la monnaie créée par les institutions du monde officiel, en l'espèce un organisme extranational, la BAO (Banque Centrale d'Afrique de l'Ouest). À la différence de nos Systèmes d'échanges locaux (les SEL), les réseaux néoclaniques ne créent pas la monnaie, ils *préfèrent* le détournement de l'argent réellement existant dont la *transcendance* garantit le pouvoir fétiche à l'invention locale. Ils n'ont pas eu besoin jusqu'à maintenant d'une unité de compte fictive (glands, grains de sel, cocagne, etc.) pour construire une pyramide de crédit, faire circuler les créances et se réappropriier jusqu'à un certain point la monnaie étrangère. Pour détournée qu'elle soit dans ses nombreux usages, cette monnaie doit d'abord être captée. On sait que bien des gens vivent un pied dans l'officiel et un pied dans l'informel. En particulier, les salariés normaux viennent s'approvisionner en partie dans l'informel. Toutefois, ces rentrées sont insuffisantes pour couvrir les *importations*, et les besoins internes. On sait d'autre part, que la monnaie ne chôme pas entre les mains de ses détenteurs dans les banlieues africaines. C'est une monnaie aussi brûlante que celle de la grande spéculation internationale...

L'argent sitôt reçu est « placé » dans le réseau, c'est-à-dire remis en circulation. Les tontines, les caisses d'épargne mutuelles, les dons, les prêts sont autant de *tiroirs* qui absorbent instantanément la liquidité. Sans entrer dans des raffinements techniques sur la définition de la masse monétaire (pièces, billets, comptes de dépôts, comptes à terme, etc.), rappelons la formule simplifiée et tautologique de l'équation des échanges : $MV = PT$. Dans cette expression, M est la masse monétaire, P le niveau moyen des prix, T le volume des transactions en monnaie, V est donc la vitesse de rotation de la monnaie, c'est-à-dire le nombre de fois qu'au cours de la période un même billet a été en moyenne utilisé.

D'après les enquêtes faites par l'Enda à Grand Yoff en 1990-1991, on peut évaluer en première approximation la vitesse de circulation de la monnaie (le V de l'équation des échanges) à 7, ce qui est considérable¹². Reste le mystère de la masse monétaire (Le M de l'équation des échanges). Il provient des revenus que les reliés captent de la sphère officielle, et essentiellement des salaires perçus en échange des prestations de travail. Les mêmes enquêtes donnaient un revenu monétaire moyen de 40 000 francs CFA par mois et par unité familiale moyenne de 12 personnes. Pour les 100 000 habitants de Grand Yoff, cela représenterait une masse monétaire dans la circulation courante de $M = 330$ millions de Francs CFA. Cette masse qui rentre périodiquement, doit correspondre approximativement à la valeur des *importations* mensuelles, si on admet que la thésaurisation est nulle ou inchangée, puisqu'elle correspond à ce qui sort en un mois du circuit.

L'usage ainsi détourné de l'argent officiel aboutit donc à relever le niveau de vie *réel* des « naufragés du développement » de trois à cinq fois. Toutefois, comme on part d'un chiffre incroyablement bas, en mettant leur dénuement et leur précarité en commun les *reliés* du Grand Yoff produisent de la dignité, une grande richesse de vie sociale et une indéniable joie de vivre, mais ils restent très loin de l'opulence...

B. L'invention monétaire des Systèmes d'échanges locaux (SEL)

La « monnaie de singe » des SEL est-elle une vraie monnaie? Les membres des SEL se posent la question et ils répondent souvent par ignorance ou opportunisme vis-à-vis des autorités que les SEL fonctionnent sans monnaie et que ce sont des systèmes de troc. Pour un économiste, cette utilisation de billets de monopoly peut en

fait s'analyser soit comme une élévation de la valeur du v , la vitesse de rotation de la *vraie* monnaie dans l'équation des échanges, soit comme l'ajout d'une monnaie complémentaire dans la circulation. Toutefois, même s'il invente sa propre monnaie, le SEL vit, plus encore que l'*économie* vernaculaire de Grand Yoff, en symbiose avec l'économie marchande. La réappropriation porte plus sur l'émission de la monnaie que sur son usage. Une partie importante de ce qui est produit, gagné, échangé, dépensé par les *sauniers* provient pour l'instant du marché mondial ou de l'économie formelle. Seulement, le volume total de la consommation, ($P \cdot T$), est supérieur au Mv officiel, car il convient d'ajouter à M , la quantité de monnaie *normale*, un M' (les truffes). Comme ce M' n'est pas (officiellement) de la monnaie, tout se passe donc comme si c'était v qui supportait une augmentation. On se retrouve ainsi dans le cas de figure de Grand Yoff.

« Un jeune homme, raconte Alfred Sauvy, entre dans une bijouterie et achète une bague 1 000 dollars, qu'il paie avec un chèque : le bijoutier, satisfait de cette recette, achète la voiture qu'il désirait depuis quelque temps déjà et endosse, à cet effet, le chèque. Et le circuit se poursuit, jusqu'au dixième possesseur du chèque, qui n'acquiert rien, présente le chèque à la banque et apprend qu'il est sans provision.

Les dix signataires se réunissent et décident de se partager, en partie égales, la perte de 1 000 dollars ; chacun doit donc perdre 100 dollars et se résigne. Le marchand de tableaux annonce cependant qu'il ne perdra pas 100 dollars, car il a gagné 200 dollars dans la vente. Il gagne donc net 100 dollars. Chacun s'aperçoit alors qu'il est dans le même cas. Ainsi, les dix personnes ont gagné chacune 100 dollars. En outre, le jeune homme a eu une bague pour rien¹³. »

Une dette de 1 000 grains de sel, c'est comme un chèque non encaissé de 1 000 dollars qui circule. C'est très exactement une monnaie locale de secours¹⁴. De combien cette « monnaie » élève-t-elle le niveau de vie des *sauniers* ? La réponse dépend de la vitalité des SEL eux-mêmes et de l'importance de leurs échanges. Le dynamisme de l'acteur individuel doit trouver du répondant dans le groupe. Dans un SEL, on ne fait pas son salut économique tout seul... À l'heure actuelle, des RMistes de l'Ariège arrivent à doubler leur revenu¹⁵. Ce n'est pas encore Grand Yoff, mais compte tenu de la différence de contexte, il s'agit d'une assez belle performance.

L'impulsion à la production et au commerce social peut encore être accrue si on introduit une monnaie « fondante » comme le SEL de St Quentin en Yvelines qui témoigne d'un degré supplémentaire dans l'appropriation de l'instrument monétaire. À la différence de l'économie de marché, version banque centrale, ici, la monnaie perd de sa valeur si elle reste oisive pour le commerce social, et il n'y a pas d'usuriers pour la faire rapporter...

L'expérience de la monnaie fondante est un cas très intéressant d'appropriation de l'argent par une organisation alternative. On sait qu'il s'agit d'une « trouvaille » de l'économiste argentin Silvio Gesell (1862-1930) dont Keynes, avec son goût bien connu de la provocation, écrivait : « Nous estimons que l'avenir aura plus à tirer de la pensée de Gesell que de celle de Marx [...] C'est là qu'il faut chercher à notre avis la vraie réponse au marxisme ¹⁶. » Pour Gesell, la monnaie est le seul bien qui ne supporte pas de frais pour conserver sa valeur. Tous les biens subissent une usure et doivent être amortis, au contraire, la monnaie réclame un intérêt. Comme pour Keynes, ce privilège exorbitant n'est pas tant dénoncé pour l'injustice de l'anatocisme, mais pour son effet négatif sur la conjoncture. L'épargne, même placée, se fait au détriment de la consommation et suscite la crise, source de souffrance et donc d'injustices autrement plus massives que la perception d'une rente injustifiée. Pour éviter ce grave dysfonctionnement, il préconise d'instaurer sur les billets de banque une taxe de 1 pour mille par semaine, soit 5,2 % par an sous forme d'une vignette ou d'un timbre à coller sur le billet, de là le nom de monnaie fondante ou franche (pour « affranchie ») ¹⁷. Cette idée a été appliquée avec succès à Vörgl en Autriche en 1930, puis sur une échelle plus modeste en 1953 à Lignière en Berry et en quelques autres endroits. À chaque fois, les Banques centrales sont intervenues pour faire cesser l'expérience au nom du privilège d'émission, déposédant ainsi la population de cette tentative de réappropriation de l'instrument monétaire. On peut dire que le taux d'inflation modéré (la « gentle rise of price level » préconisée par Keynes) a réalisé sur une large échelle pendant les trente glorieuses une expérience de monnaie fondante. Toutefois, il est difficile d'assimiler l'inflation à une réappropriation de la monnaie, même si la complicité des classes populaires y est bien présente. Par ailleurs, le taux d'intérêt, qui s'est trouvé parfois négatif pendant la période, loin d'être aboli en son principe a continué à fonctionner comme un piège mortel pour certaines catégories sociales et les pays du Sud qui se sont retrouvés surendettés.

Plus ambitieux encore est le système de financement alternatif proposé par Maurice Decaillot. Il procède d'une critique du système et des fausses solutions proposées. Le micro-crédit, présenté par beaucoup d'ONG comme la voie miracle pour les pays sous-développés, est considéré avec un grand scepticisme. « Les fonds de placement « éthiques », écrit-il, quelles que soient les motivations des participants, ont pour projet un « capitalisme propre » ne sortant pas d'un cadre classique de placement de capitaux rémunérés. Les banques de micro-crédit, si elles se différencient des circuits classiques par de moindres exigences de garanties patrimoniales immédiates, fonctionnent elles aussi sur le modèle du prêt à intérêt et de la rentabilité financière [...]. Certains enregistrent (ils s'en vantent) « des taux de rentabilité supérieurs à ceux de certaines des plus grandes et des meilleures banques du monde » (CNUCED) ¹⁸. » Ce capitalisme financier du pauvre n'en fonctionne pas moins dans la même logique capitaliste et ne débouche pas sur une « alternative » authentique. « Dans le souci même de favoriser le développement, nous estimons que de tels prêts, outre qu'ils seraient inefficaces, voire aggravants, dans un contexte de prix mondiaux inchangé, accroîtraient le rôle des technocraties financières et encourageraient leur ambition de prééminence sur les instances sociopolitiques etc. ¹⁹. » En revanche, dans l'arsenal des inventions populaires, il existe quelque chose susceptible de parer à ces inconvénients. « Des systèmes différents de financement, connus au moins depuis l'Antiquité romaine, et depuis lors sur plusieurs continents dont l'Afrique, restent peu répandus, et dans le contexte actuel dérivent facilement vers le prêt traditionnel à intérêt. Ils fournissent pourtant l'esquisse de ce que pourrait être un mode de circulation des avances maintenant les relations de réciprocité entre prêteurs et emprunteurs, excluant la dette perpétuelle et la rémunération du prêt d'argent²⁰. » En conséquence, il préconise le recours au financement « rotatif » ou réciproque, selon la logique de la tontine africaine. Celui-ci permet de satisfaire sans coût spécifique les besoins momentanés de financement. Les mêmes agents étant alternativement prêteurs et emprunteurs²¹. Dans le fonctionnement de l'économie, l'injustice première portée par la logique anonyme et aliénante de l'argent peut être conjurée par ce système de crédit rotatif. « L'apparition de réseaux de financement de type réciproque paraît être aujourd'hui une condition pour que la nécessaire constitution de réseaux adaptés à d'amples besoins d'entraide financière ne débouche pas sur de nouvelles

confiscations ou dévoiements, et que [...] le meilleur gage d'une permanence démocratique de tels réseaux serait certes, partiellement, dans des structures comportant des instances de décision proches des usagers, et tout autant dans le caractère de réciprocité des flux financiers impliqués, qu'il s'agisse de financement de l'activité économique ou de maintien d'équilibres entre participants à travers des règles communes claires ²². » Il faut donc recourir à l'autofinancement collectif, « la prestation mutuelle prenant la forme d'avances temporaires vers les producteurs demandeurs, éventuellement ultérieurement équilibrées par des avances temporaires en sens inverse ²³. » Il s'agit tout simplement de la systématisation de l'expérience de la tontine. « Il s'agit bien de parvenir à un mode de circulation qui place les partenaires du prêt en position d'égalité et de réciprocité, dans la gestion des prêts comme dans le bénéfice des emprunts, sans créer de flux unilatéral vers des prêteurs structurels, ou entre partenaires quelconques, et dissociant le sujet organisateur des prêts, devenu un prestataire de service, des sujets prêteurs et emprunteurs parties prenantes. [...] Le principe de fonctionnement de ce circuit serait le financement circulant analogue à celui que pratiquent les tontines, étendu à grande échelle. La somme des contributions collectées est égale à la somme des financements accordés, les participants bénéficiant du financement à tour de rôle. [...] La motivation des prêteurs n'est pas la perception d'un gain net sous forme d'intérêt, mais la possibilité de bénéficier eux-mêmes dans des conditions de réciprocité et de neutralité des avantages, d'une avance des ressources non immédiatement accessible autrement. [...] On peut alors projeter, selon le principe du financement circulant, un système de financement courant de l'activité économique ainsi conçu ²⁴. » Tout en restant sur le plan du débat de l'animation de la vie économique, l'introduction complémentaire des idées keynésiennes pourrait être féconde. Le jeu avec l'argent peut donner au jeu social une dimension ludique et euphorique dont il n'y a pas lieu de frustrer une société alternative. Investir à crédit au-delà des capacités tontinières disponibles, sans spolier personne, mais en anticipant les résultats positifs à venir est un moyen efficace d'animer l'activité productive.

La réappropriation de l'argent passe donc par l'expérimentation de la création monétaire, de l'usage détourné et l'invention d'instruments financiers, pour contribuer à une autre forme de commerce social. Dans tous les cas, comme dans les SEL et l'informel de Grand-Yoff, la « monnaie » reste encadrée par la « philia »,

c'est-à-dire l'esprit du don qui anime toutes ces formes d'expériences alternatives. Il importe, tout en reconnaissant la dualité nécessaire de la socialité primaire ou communautaire et secondaire ou sociétale, d'éviter l'hétéronomie de la société de marché en assumant pleinement la médiation démocratique du rapport d'échange entre citoyens. Le retour de l'esprit du don dans la société postmoderne est une nécessité, mais il ne doit pas compromettre la persistance d'une socialité secondaire. On peut concevoir celle-ci comme fonctionnant à la citoyenneté fondée sur la bienveillance mutuelle, la sympathie ou la *philia*, sans retomber dans le familialisme et le clientélisme. L'existence de la monnaie comme mesure neutre des valeurs et instrument de l'échange social des produits au niveau de la socialité secondaire est sans doute nécessaire et bon (comme dans les Système d'Échanges Locaux). Toutefois cette monnaie, elle aussi, doit être réappropriée pour échapper à l'hétéronomie. Échappant à la sacralisation primitive du bien cérémoniel qui polarise le désir, comme à la malédiction moderne qui en fait le signe et l'instrument de la banalité du mal, elle devient le langage librement consenti dans lequel s'expriment les échanges entre les citoyens anonymes.

1. Philippe Rospabé, *La Dette de vie. Aux origines de la monnaie*, La Découverte/MAUSS, Paris 1995.

2. Dominique Temple et Mireille Chabal, *La Réciprocité et la naissance des valeurs humaines*, L'Harmattan, Paris 1995, p. 140.

3. Emmanuel Levinas, *op. cit.* p. 48. Il y revient à propos de Heidegger, soulignant le fait que dans *Sein und zeit* « manque la philosophie de l'échange commercial où les désirs et soucis des hommes se confrontent et où l'argent — serait-il simple *Zuhandenheit* — est un mode de la mesure rendant possible égalité, paix et « juste prix » dans cette confrontation, malgré et avant son *Verfallen* en capitalisme esclavagiste et en Mammon ».

4. Tout ce paragraphe reprend largement pour les besoins de la cause un développement déjà présenté dans le chapitre VI de *L'autre Afrique*, Albin Michel, Paris 1998.

5. Sur cette distinction argent et monnaie, voir par exemple Jean Joseph Goux, « La monnaie ou l'argent » dans « L'économie dévoilée » sous la direction de Serge Latouche, Revue *Autrement*, Paris, 1995.

6. Guy Nicolas, *Don rituel et échange marchand dans une société sahélienne*, Institut d'Ethnologie, Paris 1986.

7. *Ibid.* p. 10.

8. *Ibid.* p. 247.

9. *Ibid.* p. 233.

10. *Ibid.* p. 240.
11. *Ibid.* p. 244. On retrouverait des comportements analogues chez les Amérindiens. « Si nous continuons à nous faire des dons, déclare l'un d'eux, c'est que donner nous affirme dans notre nature d'Indiens. » (Tahca Ushte, cité par Alain Testart, *Des dons et des dieux, anthropologie religieuse et sociologie comparative*. Armand Colin, Paris 1993, 1/5. p. 94).
12. On l'évalue à 4,3 pour la France. Monique Beziade, *La Monnaie et ses mécanismes*, La Découverte, Paris 1992, p. 41.
13. Alfred Sauvy, *La Machine et le chômage*, cité par François Bonsack, dans *Symposium : Spéculation financière et économie productive*, Institut de la méthode, Août 1995, p. 14.
14. Voir Daniel Favre et Philippe Foucou, *La Crise économique : un problème d'économie ou d'épistémologie?* mêmes références.
15. Mais pour la plupart cela ne représente qu'un modeste 5 %. Voir *Silence*, spécial SEL, *op. cit.* p. 82.
16. John Maynard Keynes, *Théorie générale*, p. 369.
17. Silvio Gesell, *L'Ordre économique naturel*, Vromant, Bruxelles 1918.
18. *Op. cit.* p. 190.
19. *Op. cit.* p. 121.
20. *Op. cit.* p. 123.
21. Voir Maurice Decaillot, *Demain l'économie équitable. Bases, outils, projets*. L'Harmattan, Paris, 2001, en particulier le chapitre VI.
22. *Op. cit.* p. 191.
23. *Op. cit.* p. 129.
24. *Op. cit.* p. 124.

Le « veau d'or » et l'avenir de l'humanité

Tonino Perna*

« Les Israélites virent que Moïse tardait à descendre de la montagne; alors, ils se réunirent autour de Aaron et lui dirent : « Allez, construis pour nous un dieu qui nous guide. Désormais nous ne savons pas ce qu'est devenu ce Moïse qui nous a conduits hors d'Égypte. » Aaron leur dit : « Recueillez les anneaux en or que vos épouses, vos fils et vos filles portent aux oreilles et donnez-les moi. » Tous retirèrent leurs anneaux et les apportèrent à Aaron. Celui-ci les prit, les fit fondre et fabriqua la statue d'un veau en or. Alors, ils dirent : « Ô Israélites, voici votre Dieu qui nous a fait sortir d'Égypte. »

Nous connaissons la suite, mais il est sage de ne pas aller trop vite et de s'arrêter pour réfléchir à cette histoire exemplaire.

Le peuple d'Israël a perdu l'espérance, il n'a plus de direction, de sens à donner à sa propre errance. Moïse ne revient pas, il n'y a plus de guide, d'horizon. C'est un peuple nomade, comme tant de peuples anciens, comme les migrants d'aujourd'hui, les réfugiés de guerre, les persécutés, ceux qui sont poussés hors de chez eux par les catastrophes qui frappent la planète. Les peuples nomades, sans lieu fixe de référence, devant emporter avec eux seulement le strict nécessaire, ne construisaient pas de statue, ni n'utilisaient la peinture ou les bas-reliefs, emportaient seulement des bijoux en or et en argent. Toute la fantaisie créatrice était concentrée dans de petits objets portatifs, légers et précieux, souvent chargés d'une valeur symbolique importante.

Le veau d'or est la première œuvre synonyme de sédentarité réalisée par le peuple d'Israël avant d'arriver à la terre promise. Il est

* Professeur à l'université de Messine.

construit en se dépouillant des biens personnels les plus intimes, les plus précieux. Les anneaux donnés à Aaron sont liés à des événements importants, comme le mariage ou la mort d'un conjoint, et sont des objets qui n'ont pas une grande valeur sur le plan économique, mais qui contiennent une grande valeur affective. Les Israélites se défont de quelque chose de très personnel, d'une partie de leur propre identité pour construire un « veau en or ». Il est très important de comprendre cet état de fait, le moment où un peuple tout entier se met en adoration devant un objet créé par lui-même.

Pourquoi le peuple d'Israël, qui avait pourtant vu la puissance du Seigneur, touché du doigt son projet de libération, demande-t-il à Aaron de lui construire un dieu qui le guide ? Et comment est-il possible qu'un veau d'or, façonné des mains de l'homme, puisse être objet de culte, d'adoration ?

Cela semble une chose absurde et cependant, aujourd'hui, c'est extraordinairement plus vrai qu'à l'époque de Moïse.

Mais avant de tenter de donner des réponses à ces questions, essayons de reconstruire l'histoire de la monnaie, qui représente un indicateur important de l'histoire de l'humanité. « Dis-moi comment tu utilises l'argent et je te dirai quelle société tu es. »

Origines et utilisations de la monnaie

Les Hébreux, d'après les premières monnaies qui ont été retrouvées, utilisaient deux types de monnaies dites *sicles*, terme qui dérive du verbe « peser, soupeser, trouver le poids ». En effet, les anciens Hébreux tout comme les Chaldéens, les Syriques (et jusqu'au XVI^e siècle, les Chinois aussi) ne donnaient pas de valeur fixe à la monnaie comme nous le faisons, mais, comme l'on peut facilement le déduire d'après différents passages des Saintes Écritures, calculaient celle-ci en la pesant sur une balance et en soustrayant ensuite la valeur effective de l'argent. Deux types différents de *sicles* étaient utilisés : le *sicle sacré*, appelé *Sekel Hakedosh*, c'est-à-dire « *sicle* du Temple Sacré », utilisé pour les offices sacrés, pour tous les commerces et les échanges ayant trait au Temple de Jérusalem, pour se procurer les ornements nécessaires aux fonctions sacerdotales, pour les sacrifices propitiatoires au Très-Haut, pour le rachat des prisonniers (voir par exemple Exode 13,3) et ainsi de suite. Lorsqu'on procédait à un paiement avec le *sicle sacré*, les Hébreux disaient que ce type d'argent devenait propriété du Seigneur, et qu'il n'existait aucun autre roi ou dieu, si ce n'est Jahvé. Pour cette raison, cette monnaie sacrée était également appelée *Kadosh Israël* (c'est-à-dire, *Saint d'Israël*).

L'autre monnaie, c'est-à-dire le *sicle* d'usage commun, était évidemment réservée aux transactions et aux échanges ordinaires.

Le grand anthropologue et économiste Karl Polanyi, qui a analysé l'économie monétaire à l'ère archaïque, a montré qu'il existait plusieurs monnaies, utilisées différemment. En général, cette utilisation était plutôt limitée et, de toute façon, sa fonction de moyen de paiement était plus importante que celle d'intermédiaire dans les échanges.

Il n'est pas facile pour nous d'imaginer une réalité sociale avec une utilisation limitée de l'argent, encore moins de sortir des lieux communs et des simplifications auxquelles la science économique nous a habitués. Dans tous les ouvrages d'économie politique, les brefs aperçus historiques sur les origines du papier-monnaie moderne racontent la même petite histoire.

Jadis, il y avait le troc. Quand les échanges entre les communautés augmentèrent, le troc se révéla un instrument social inadapté et la monnaie fut ainsi inventée. Les premières monnaies étaient en or, en argent ou autres métaux, et, à un certain point de l'évolution de la société humaine, le papier-monnaie fut introduit. Comment, quand et pourquoi, on ne le sait pas.

La science économique aborde la question d'une façon plutôt simpliste, qui morcelle la complexité de l'histoire de la monnaie, de ses utilisations, de son évolution. Tout d'abord, il faut rappeler qu'une infinité d'objets ont exercé la fonction de monnaie dans les diverses sociétés : du sel au cacao, des amandes amères aux peaux, du poisson séché au tabac, au sucre, etc.

Pendant plusieurs siècles, la monnaie a cohabité avec le troc et d'autres formes d'échanges non monétaires basés sur le don et la réciprocité, comme par exemple, les *minga*, les travaux communs, utilisés encore de nos jours par les communautés andines, et qui se basent sur un principe de réciprocité collective. Au cours des siècles, l'utilisation de la monnaie métallique a prévalu parce qu'elle remplissait, de façon satisfaisante, d'autres fonctions : servir d'unité de comptage et de réserve de valeur. Quoi qu'il en soit, les diverses utilisations de la monnaie furent assurées par différents objets-monnaie.

D'après les études des anthropologues et des historiens de l'économie, il est aujourd'hui possible d'affirmer que les origines de la monnaie, en tant qu'intermédiaire dans les échanges, furent déterminées par le commerce extérieur, alors que les fonctions de moyen de paiement, de réserve de valeur et de comptabilité eurent des ori-

gines séparées et furent indépendantes les unes des autres, sur le plan institutionnel. En tout cas, la monnaie primitive ne mesurait pas en premier lieu *la valeur des choses*, mais *la valeur des personnes*.

La métamorphose de la monnaie

Si, au début des civilisations, une grande quantité d'objets-monnaie existe, au fur et à mesure que nous nous déplaçons dans le temps, nous constatons que la monnaie métallique tend à s'imposer partout, bien que de façon asynchrone et non-linéaire. Mais quand l'utilisation de la monnaie métallique commence à se généraliser, un phénomène bien connu dans l'histoire de l'économie augmente parallèlement : celui de *l'altération de la monnaie*. Nous en avons divers témoignages datant de la période hellénique, mais c'est surtout au cours de la période de l'Empire romain que cette pratique se diffusa, en partant du gouvernement, des organes de l'État préposés à la frappe de la monnaie. L'altération de la monnaie fut, en effet, un excellent moyen pour combler les dettes de l'État, en ayant recours à un changement de monnaie et en offrant aux citoyens une nouvelle monnaie de même valeur que la précédente, mais beaucoup plus légère !

Les écrits de presque tous les économistes classiques contiennent des informations sur les différentes formes *d'altération de la monnaie*, même si tous se limitent purement et simplement à énoncer cet état de fait, sans aller au-delà. Personne ne pense que ce phénomène révèle quelque chose de plus profond qui bougeait dans les viscères des processus socioéconomiques.

Cette pratique était tellement répandue que, souvent, seules les « mauvaises monnaies » restaient sur le marché, c'est-à-dire celles qui avaient été rognées, qui avaient subi un processus de « diminution de la valeur utile ». Ce phénomène est devenu une loi économique, connue sous le nom de « loi de Gresham » : « La mauvaise monnaie chasse la bonne. »

« Avec différentes monnaies en circulation, écrit Galbraith, diversement altérées, rognées, limées, « saignées » ou épointées, et de par le fait que surtout les plus mauvaises étaient offertes, les monnaies finirent par constituer un problème. » La solution de ce problème passa par la création du papier-monnaie, mais ce passage ne fut ni simple ni linéaire. Sur la scène mondiale, le premier pays à adopter le papier-monnaie fut la Chine, du IX^e au XIV^e siècle. Celui-ci connut une diffusion de masse surtout à l'époque des Mongols,

quand la Chine s'ouvrit à l'extérieur. Mais avec l'arrivée de la dynastie des Ming et la fermeture de la grande route mongole vers l'Occident, le papier-monnaie entra en crise, l'inflation éclata et la Chine retourna à ses *caixas* ou *sapeche* de cuivre.

Une autre tentative, importante du point de vue historique, se déroula au XVII^e siècle en Amérique du Nord. La première émission de papier-monnaie eut lieu dans la colonie du Massachusetts en 1690 et l'on peut affirmer qu'elle fut à l'origine du papier-monnaie non seulement en Amérique mais également dans l'ensemble du monde occidental. Ces premières introductions de papier-monnaie se révélèrent souvent un désastre et furent abandonnées. Parfois cependant, elles résistèrent et l'utilisation ainsi que la circulation du papier-monnaie se perfectionnèrent.

On peut noter que le papier-monnaie eut un accouchement difficile et de longue durée : maintes fois, il avorta au moment de naître, d'autres fois il eut une vie brève, plus souvent il disparut sans laisser de regrets, avant de prévaloir sur toutes les autres formes de monnaie à la fin du XIX^e siècle.

Il est également possible d'observer que le papier-monnaie est apparu, au début, dans les sociétés les plus évoluées du point de vue technologique et/ou ouvertes à l'innovation sociale. Quoi qu'il en soit, la naissance du papier-monnaie dans une société déterminée survient, normalement, durant les phases de croissance sociale, économique et politique majeures et s'accompagne du renforcement de l'autorité publique. Il existe, en effet, un autre phénomène social que le papier-monnaie met en évidence : *le problème de la confiance*. Quant l'État est crédible, n'importe quelle forme monétaire peut circuler et sera acceptée aussi bien par les citoyens que par les opérateurs économiques. Comme l'a montré Marc Bloch, les mutations matérielles de la monnaie ont accompagné les mutations nominales, à travers un acte de l'autorité publique. Mais, comme tout le monde le sait, la confiance se gagne et ne s'impose pas. Quand les États modernes ont tenté d'imposer la circulation d'une monnaie dévaluée, c'est-à-dire une monnaie qui présentait un *hiatus* évident entre sa valeur légale et sa valeur intrinsèque, alors la loi de Gresham, l'une des rares lois économiques jamais démenties par l'histoire, s'est appliquée et la monnaie officielle a ralenti sa course, perdant de la vitesse, après avoir chassé du marché toutes les « bonnes monnaies ».

La confiance n'est donc pas seulement le carburant qui fait circuler la monnaie et multiplier les échanges, mais devient un élé-

ment essentiel et constitutif de son existence même durant ses phases cycliques de transformation, durant son acheminement vers une autonomie toujours plus grande ou, comme le dit Simmel, de déplacement progressif vers une « pure idée »¹.

Et le dieu dollar arriva

Ce processus de spiritualisation de la monnaie s'est accéléré dans la seconde moitié du XX^e siècle. Quand le 15 août 1971, le président américain Nixon décréta la fin de l'étalonnage du dollar sur l'or – tel que l'avaient établi en 1944 les accords de Bretton Woods – nous sommes passés au système du *pure dollar exchange standards*. Le choix politique de l'administration américaine de libérer le dollar – c'est-à-dire la monnaie qui servait de réserve pour les échanges internationaux – et de ne plus le rapporter à une référence matérielle, intrinsèque, fit que le dollar devint une pure et simple *monnaie-symbole*.

Il s'agit d'un changement historique dont la portée n'a pas encore été entièrement mesurée. Depuis ce mois d'août 1971, la valeur du dollar, plus que par la balance des comptes économiques des États-Unis avec le reste du monde, est déterminée par le prestige de la superpuissance, le niveau de la bourse de New York, et d'autres variables virtuelles. Les États-Unis sont devenus, à partir des années 1980, le pays le plus endetté du monde, celui qui présente le plus lourd déficit de la balance commerciale, déficit qui a atteint en juin 2002 le record de 34,6 milliards de dollars !

Pour n'importe quel autre pays du monde, cela aurait entraîné une lourde dévaluation de sa monnaie, avec toutes les conséquences perverses qui en découlent : augmentation de l'inflation, perte du pouvoir d'achat pour la majeure partie de la population, etc. Mais les États-Unis impriment des dollars, une montagne de dollars qui est acceptée en échange de biens réels.

C'est une situation paradoxale qui ne pourra pas durer longtemps. En effet, chaque fois que le dollar est en difficulté, que le niveau de confiance des opérateurs économiques internationaux commence à vaciller, se pointe une belle guerre (comme la guerre du Golfe ou les récentes guerres contre la Serbie et l'Afghanistan) au cours de laquelle la superpuissance montre qui commande réellement. Comme par magie, le dollar est réévalué et les marchés retournent à leur position subalterne par rapport à lui. Il ne s'agit pas de magie, mais plutôt d'un mécanisme fou qui a une base rationnelle : durant les moments d'incertitude, comme lorsqu'une

guerre éclate et qu'elle peut dégénérer en un conflit d'une plus grande ampleur, les opérateurs économiques et les spéculateurs en bourse cherchent un refuge dans la monnaie-symbole américaine. Ainsi, l'humanité est exposée à un cycle économico-militaire permanent et toujours plus risqué. À peine l'administration Bush s'est-elle installée, qu'elle a commencé à lancer des bombes sur l'Irak, sans raison et sans aucune autorisation du Conseil de sécurité de l'ONU. En même temps, elle a placé au premier rang de son programme politique la construction de son bouclier antimissile, un programme qui servira à relancer l'économie américaine, mais qui coûtera très cher au reste du monde.

Il est toujours plus évident que partout où vont le dollar et la finance internationale, il n'y a pas de place pour les hommes, pour les travailleurs, pour les pauvres et les exclus. Pour sauver la majeure partie de l'humanité de la faim, de la guerre et de la destruction de l'environnement, il faut trouver les moyens de quitter cette course folle à l'autodestruction. Il faut se détacher d'une finance internationale qui, chaque jour, manipule pour des raisons purement spéculatives, quelque chose comme 1 800 milliards de dollars, une montagne d'argent qui, en poursuivant comme des chacals les monnaies et les nations en difficulté, les dévore alors qu'elles sont agonisantes. C'est ce qui s'est passé il y a trois ans, dans le Sud-Est asiatique, dominé par les fameux « tigres », ainsi nommés en raison de la croissance économique vertigineuse des années 1980. La spéculation financière a produit un effondrement des conditions de vie, du pouvoir d'achat, de la qualité et de la quantité des services sociaux, même dans des pays comme la Corée du Sud, huitième puissance industrielle mondiale. Actuellement, même le mythe de la deuxième puissance économique mondiale, le Japon, risque de voir s'écrouler son système et son train de vie élevé.

Durant sa longue évolution, qui, au cours des trente dernières années, a subi une forte accélération, l'argent a pris une importance toujours plus négative du point de vue social. C'est justement pour cette raison que, dans la phase actuelle de l'histoire, la société civile internationale est en train de réagir aussi bien en s'affranchissant de l'esclavage de l'argent – souvent par nécessité – en revenant au troc, ou en expérimentant de nouvelles formes sociales d'utilisation de l'argent. Le capitalisme financier, en poussant à l'extrême le processus d'autolégitimation de l'accumulation du capital, a créé un abîme entre les points situés au sommet du système (les grandes

institutions financières, les bourses, etc.) et le reste de la société. Un abîme qui peut conduire à la catastrophe, mais qui peut également provoquer une prise de conscience pour reconstruire les relations entre économie, argent et société.

Existe-t-il une alternative au veau d'or ?

Au moment où nous écrivons, les bourses du monde entier tremblent, s'effondrent. Le mythe de la *new economy*, de l'économie virtuelle qui devait apporter une nouvelle richesse, l'accumulation à l'infini de l'argent investi dans les nouveaux titres technologiques, s'est écroulé de façon misérable.

Jusqu'à il y a quelques mois, les grands experts financiers avaient montré des *trends* croissants, des sentiers vertueux de l'économie de la mondialisation. Les mass-medias nous ont bourré le crâne avec cette nouvelle révolution capitaliste qui rendrait la vie plus facile, qui relancerait l'emploi, qui exaltait le gain facile. Combien de jeunes, en Occident, se sont entichés des transactions en bourse, comme si c'était un jeu innocent avec lequel on peut s'enrichir rapidement sans la sueur de son front ! Combien de personnes sont entrées dans le circuit pervers de l'argent-drogue, en renonçant aux liens affectifs les plus précieux, sans plus se soucier du voisin ou de l'ami, en vertu de la course à l'accumulation d'argent. C'est elle, la drogue la plus puissante jamais inventée, une drogue qui frappe profondément l'individu, en dévore la conscience, les émotions les plus profondes, créant une dépendance si forte que, dans de nombreux cas, l'abstinence devient insupportable, jusqu'à en arriver au suicide (comme cela s'est produit à New York parmi les agents en bourse après l'effondrement du Vendredi noir de 1987). Peut-être parce que nous ne le reconnaissons pas comme tel, le drogué d'argent est socialement accepté, cultivé, exalté. La puissance de l'argent-drogue provient justement du fait qu'il se camoufle, qu'il est toujours plus volatile, toujours moins tangible, contrôlable.

Le veau d'or est un dieu totalisant, qui demande à ses fidèles de se dépouiller des biens les plus chers et les plus précieux, de rompre avec la tradition, les liens affectifs, les souvenirs que ces bijoux en or contenaient. Le veau d'or est un concentré de richesse, de travail (combien de temps a-t-il fallu aux artisans pour fabriquer ces anneaux précieux !), un concentré de pouvoir dans un désert de liens affectifs, sociaux, d'espérance. *C'est un dieu qui prive du sens profond de la liberté et de la responsabilité personnelle.*

À ce dieu aliénant et omnivore, il faut répondre. De nouvelles

règles sont nécessaires (les Tables de la Loi que Moïse rapporta de la montagne), mais sachons également qu'elles ne suffisent pas. On aura beau donner ces règles, en admettant que ce soit possible, au marché mondial, ce qui compte à la fin, ce qui fait la différence, c'est la qualité des liens sociaux, des objectifs de fond de la société dans laquelle nous vivons. Sans une construction, qui commence par la base, d'une autre économie, d'autres relations sociales internationales – comme celles que le commerce équitable et solidaire est en train de réaliser avec succès –, sans une utilisation sociale de l'argent, il n'existe pas de règles ni de lois qui puissent nous sauver.

Ce n'est pas l'homme qui est fait pour la Loi, même pour la meilleure des lois, mais c'est la Loi qui a été faite, ou doit être faite pour l'Homme ou la Femme.

La finance éthique

Malgré tout, ce qui est en train de se produire, au cours des dernières années, va dans cette direction. Le chemin est long et difficile, mais c'est un chemin qui peut sauver le monde de la catastrophe.

Malgré les partis « impolitiques », malgré les églises enfermées dans leurs maisons « édulcorées », quelque chose bouge, même en Occident, au cœur de l'empire de l'Argent.

Des expériences de finance éthique naissent et se multiplient, c'est-à-dire une utilisation sociale de l'argent qui lui rend sa fonction de simple instrument, d'intermédiaire dans les échanges, d'unité de compte. Les peuples du Sud, surtout en Afrique, ont depuis toujours opéré dans le sens de l'utilisation sociale de l'argent à travers ces formes communautaires d'utilisation de la monnaie, appelées par les Français, qui ont été les premiers à les connaître, *tontines*. Des formes modernes et traditionnelles d'utilisation de la monnaie sont en train de se mêler et de se diffuser sur toute la planète et représentent une alternative sérieuse et articulée à la dictature du dieu-argent.

L'Italie, en particulier depuis quelques années, vit une réalité de grande importance : la Banque Populaire Éthique de Padoue. Officiellement reconnue par la Banque d'Italie, la Banque Éthique est le seul institut de crédit italien qui ne réalise pas de profits, et est également le seul à pratiquer le même taux d'intérêt entre le nord et le sud du pays, contrairement aux autres banques qui pratiquent une différence de 4 à 5 points. Mais la chose la plus remarquable et significative, c'est que les « épargnants » qui déposent leur argent

à la Banque Éthique peuvent établir et choisir le secteur d'activité financier parmi les entreprises à but non-lucratif, les coopératives sociales, l'agriculture biologique, les programmes de soutien aux populations du Sud, les projets culturels, etc. Le fait extraordinaire est que cette banque, avec 18 000 associés, a enregistré au cours de ses premières années d'existence, un taux de créances en souffrance quasiment nul comparé à celui des autres banques, et qui, au centre-nord, varie entre 8 à 10 % des prêts octroyés, alors qu'au sud, dans les années 1990, ce taux est allé jusqu'à atteindre 25 %.

La Banque Éthique et les autres formes de finance éthique représentent une réponse concrète, une grande opportunité offerte à ceux qui veulent contribuer à fonder un monde plus juste et libre. Si les paroisses, les monastères, le Vatican avaient le courage de lire les « signes des temps », très certainement ils ne déposeraient pas leur argent dans des banques qui financent des guerres et des productions qui détruisent l'environnement et la vie sur la terre. Si les chrétiens prenaient au sérieux ce défi du veau d'or, ils n'hésiteraient pas à utiliser leur propre argent dans les circuits de la finance éthique.

Devant la catastrophe annoncée du système financier international, devant les données connues de l'appauvrissement croissant de l'humanité, devant la croissance économique qui menace de façon irréversible les écosystèmes, nous ne pouvons plus nous demander : « Que puis-je faire ? » Les réponses et les moyens existent, même s'ils sont faibles et insuffisants. C'est dans notre vie quotidienne, dans la cohérence entre nos idéaux et nos comportements que nous trouverons la réponse.

1. « L'argent se déplace d'une forme d'instantanéité et de substantialité qu'il a prise dans un premier temps [...] vers une forme idéale, c'est-à-dire qu'il exerce sa fonction comme une pure idée qui s'exprime à travers un symbole représentatif. » (G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, Utet, 1984).

L'illusion et la chance

Une philosophie pour les Systèmes d'échange locaux

Paolo Coluccia*

*Argent et pouvoir ne peuvent ni acheter
ni imposer de la solidarité et du sens.*

(Jürgen Habermas)

« Sur une planète riche d'écosystèmes et de hautes technologies il n'y a pas de justification pour la pauvreté et pour la pollution. La raison de ce double drame se trouve dans l'illusion que les hommes possèdent la matière première. Cette sottise économique a créé l'argent. »

C'est par ces mots que Global Resource Bank (GRB) inaugure son site Internet¹. Le projet prévoit une complexe connexion des individus pour une « gestion globale des ressources », grâce à « une institution démocratique directe ».

Il est encore possible de *se réapproprier* la richesse de la Terre pour « jouir de la prospérité globale et d'un environnement naturel ».

Le modèle économique de l'Occident porte à l'individualisation et à la dispersion des communautés locales. Il faut réfléchir et agir, y compris dans des contextes délimités géographiquement, pour innover les comportements des individus et donc inventer une méthodologie *auto-référencée* pour un projet local.

Aujourd'hui il est important de proposer un projet local². Mais il faut abandonner la logique dominante consistant à confier toujours à l'administration publique la gestion de projets.

* Promoteur et animateur des Banche del Tempo et de SEL italiens.

Il faut imaginer un *nouveau* secteur social, spontané et informel, basé sur l'horizontalité, sur le bien-fondé et sur le copartage. Ces caractéristiques n'appartiennent pas au secteur public, ni au secteur économique, ni au secteur du volontariat et de l'économie solidaire ou, comme on dit en Italie, au *troisième secteur* : ce dernier, malheureusement, prisonnier — comme dit Rifkin — « entre le secteur public et le secteur privé (économique) [...] dépouillé de son identité autonome et rendu dépendant des autres secteurs pour sa survie³. »

Nous ne souhaitons pas que ce soit le « quatrième secteur », celui « de l'économie souterraine, du marché noir et de la culture criminelle⁴ » qui prenne le dessus dans le système social.

Inventer un espace social, donc, pour redéfinir les relations entre les individus, les groupes, les institutions, en un mot redécouvrir « l'espace commun de la libre association humaine⁵. »

Les systèmes d'échange local non monétaire (LETS, SEL, Tauschring, Clubs de Trueque, Banche del tempo, etc.), avec tous les mouvements alternatifs et innovateurs apparus récemment dans la société et sur toute la planète, peuvent inaugurer un *espace commun*. Si ces microsystèmes socioéconomiques comptabilisent leurs échanges, cela leur permettra de mettre en évidence la *richesse relationnelle* générée, qu'aucun Produit Intérieur Brut (PIB) ne pourrait comptabiliser.

La leçon sur le *don* de Marcel Mauss⁶ est toujours présente à mon esprit; mais aussi l'analyse anthropologique de Malinowski autour du sens du *Kula*⁷. Il n'y a pas de communauté et d'échange social s'il n'y a pas de liens et de relations solidaires. Les associations d'échange local non monétaire sont laïques (*laòs*, peuple). Dans les SEL l'*ego* et l'*alter* fusionnent comme une osmose et produisent le *nous*, un nouveau sens de l'existence. Ils sont des modèles socioéconomiques qui représentent une *chance* pour la future cohabitation locale-globale, « *glocale* »⁸.

La pensée unique fait le contraire : nous pensons à la démentielle « pyramide de la richesse⁹ » de Lester Thurow, pour une production infinie de croissance économique. « Seul un gâteau économique qui grandit rapidement, dit-il, peut créer les sociétés riches, dans lesquelles chacun peut participer à la création de la richesse¹⁰. »

Beaucoup d'économistes sont fiers de cela, surtout quand ils encaissent des récompenses copieuses, données à pleines mains par des gouvernements inconscients, pour des consultations et des

programmes qui produisent un effet contraire, qui mettent dans l'embarras beaucoup de gens.

Le chemin de la croissance infinie et indéfinie conduit inévitablement à une société *duelle* : quelques-uns sont toujours plus riches et d'autres deviennent toujours plus pauvres. « Il faut combattre l'actuelle tendance à la dualité de notre société¹¹ », affirme Alain Touraine, mais « il faut aussi changer notre conception de la croissance [...]. Une croissance substantielle est impossible sans prévenir les risques cruciaux : écologiques, nucléaires, sanitaires, sociaux, culturels. Innovation et solidarité sont les éléments fondamentaux pour une croissance économique soutenable¹². »

Mais, dans un système social déséquilibré le développement soutenable « est une grande hypocrisie¹³ », ou, comme dit Latouche, il est un « oxymoron ».

À l'économie de marché on peut répondre avec l'*auto-référencialité* des systèmes locaux d'échange non-monétaire, basés sur la liberté et sur l'inclusion. « Rappelons que, pour la plupart, dans l'ère moderne, nous avons associé au concept de liberté celui d'autonomie, et nous avons fait coïncider l'autonomie avec la capacité d'offrir notre travail sur le marché. Les fruits du travail – la propriété – ont été considérés comme les symboles de notre liberté. Le droit d'exclure les autres de ce qui nous appartient a été considéré comme la meilleure façon de protéger notre autonomie et notre liberté personnelle. Mais la vraie liberté est fille du copartage, pas de la possession : on ne peut pas être vraiment libres, si on ne peut pas partager, éprouver un sentiment d'empathie envers l'autre, s'étendre¹⁴. »

Globalisation, richesse, développement, progrès, croissance : ces mots circulent frénétiquement. Le système social mondial est désormais prisonnier du système économique-financier. Les flux incessants de monnaie électronique font des victimes innocentes dans le monde, y compris dans les nations au sommet même du développement économique et financier. François Terris, fondateur du premier SEL en France, a synthétisé : « La richesse des trois cent cinquante habitants les plus riches de la terre est égale à la *richesse* (ou la *misère*?) des deux milliards trois cent millions des habitants les plus pauvres. Ainsi, ce système monétaire archaïque et périmé continue à régner en faisant des ravages dans l'humanité et nos télescopes sont tellement puissants que nous ne pourrions plus voir ce qui se passe ici, chez nous¹⁵. »

Donc, « comment pouvons-nous rester insensibles en face de

l'insuccès des actions politiques d'intégration sociale basées sur la croissance économique et sur la redistribution sociale, quand exactement les distances sociales entre les riches et les pauvres augmentent autant à l'échelle mondiale qu'au cœur de plusieurs sociétés nationales ? ¹⁶ »

Le « processus d'occidentalisation » ¹⁷ semble désormais incessant. On veut exporter partout le modèle de la société européenne et occidentale, exagéré par l'extrémisme de la production et de la consommation américaine et japonaise. Ce modèle, de façon différente, entraîne souvent le paternalisme et la pathétique attitude d'assistance, qui au fond laisse inaltéré, pour un rapport dans sa structure asymétrique, le déséquilibre entre les riches et les pauvres. La réflexion suivante de Giovanni Sarpellon à propos de l'action volontaire « *du jour après* » est emblématique. Il dit : « Même si je sais ne pas me rendre sympathique, je pense à certaines formes de volontariat qui, même si elles sont méritoires pour ce qu'elles font, apparaissent comme des parenthèses fermées dans une vie complètement différente : des moments d'altruisme qui laissent intacts les mécanismes qui causent la souffrance que l'on cherche ensuite à soigner. Peut-être que dans plusieurs cas, on ne peut pas faire autrement et, plutôt que rien... Mais au moins rendons-nous en compte ¹⁸. »

La solidarité n'est pas l'assistance, mais « elle est tout le contraire de l'assistance » ¹⁹. La vraie solidarité repose sur la réciprocité. La *symétrie* et la *reconnaissance* requalifient l'existence humaine. En effet, dans le *donner* et dans le *recevoir* d'un système d'échange local il n'y a pas d'attente de gain ou de salut de l'âme, mais une « dimension stratégique » différente de l'existence ²⁰.

Le scénario de crise du projet de la modernité est désormais évident. Nous naviguons en mer haute, nous sommes en *dérive*. Les systèmes sociaux, institutionnels, politiques et culturels ne savent plus nous donner de réponses concrètes aux problèmes et aux risques de l'environnement et de la société.

La complexité structurelle est évidente. Le risque est la seule certitude. Il est difficile de « trouver une route » et, malheureusement, il est compliqué de décider « de virer cap pour cap ». « Souvent, observe Ulrich Beck, les apparences du bien-être, de la consommation, de la magnificence nous empêchent de voir à quel point l'abîme est proche ²¹. »

Il n'y a plus de *géants* desquels s'inspirer : nous ne pouvons plus monter sur leurs *épaules*, nous, des petits *nains* postmodernes, pour

regarder *plus loin*. « L'unique issue pour le naufragé est de se construire un radeau pour survivre ²². » Et souvent le LETS a représenté pour beaucoup de gens la *chaloupe de sauvetage du Titanic* !

La société montre les risques, les dangers, les illusions, le bien-être, l'exclusion, la pauvreté. Les individus cherchent une dimension plus humaine et solidaire de la société : toutes « les conséquences – les *chances* comme les *charges* – se transfèrent sur les individus ²³. »

Les systèmes sociaux ainsi tendent à *imploser*. Le lien avec les institutions sociales se casse. Émergent la division sociale, l'insuffisante participation au vote et à la vie publique, les nouvelles formes d'exclusion et de pauvreté, l'individualisme exaspéré, l'isolement, la crise des familles, la rupture entre les générations.

Il s'agit de « pathologies sociales », que souvent il est difficile de comprendre dans leur essence spécifique et leur *dérivation*. Gestes irresponsables et contradictoires (homicides, suicides, vandalisme, violences sexuelles et raciales, exploitation, etc.) paraissent dans le scénario social : il sont des signaux reconnaissables de la turbulence dérivant d'un insuffisant *re-lien* des individus et de l'absence de solidarité en général²⁴.

La richesse économique des classes moyennes et aisées permet une consommation effrénée et devient opulence, gaspillage et rituel. On pousse avec la publicité les individus à l'imitation pour augmenter la consommation : mais la croissance infinie, ce type de croissance, ne peut représenter un remède.

Si la théorie utilitariste a contaminé et conditionné en général les sciences sociales, l'économie, en particulier, souvent qualifiée comme une science sociale « dure » et, quelquefois, « triste » — (avez-vous remarqué la dureté-tristesse du visage des économistes ?) — s'est engagée dans un parcours d'uniformité unilatérale, en ignorant l'essence de l'*oïkos* et en imposant exclusivement les paradigmes de l'utilitarisme, du développement et de la production infinie de richesse, en cultivant la rationalité instrumentale, organisée par le *Lógos epistemonikós*, qui a chassé dans les derniers siècles la *Phrónesis* (prudence), « tous les deux fils de Minerve » ²⁵, en imposant les principes d'« Efficacité, Calcul, Prévision, Contrôle », en nous serrant dans la *cage d'acier* pensée par Max Weber et dans la « mcdonaldisation [qui] envahit chaque coin de la société » ²⁶.

L'exaspération rationaliste a désenchanté le monde, en le rendant irrationnel et inhumain : l'inhumanité est, il est inutile de le dire, une irrationalité fondamentale de la rationalité ²⁷.

Tout le monde est impliqué, personne ne peut se soustraire : la *nouvelle religion* est celle de la consommation, avec ses *cathédrales* (les centres commerciaux, Disneyland, fast food, casinos, etc.), les *pèlerinages* de masse et les *rites* du week-end²⁸ (les parties de football, les mega-concerts, les nuits en discothèques, etc.), les embouteillages, les accidents de la route...

Que faire pour *recharmer* le monde ?

Nous avons besoin de l'*illusion* et de la *chance* pour pouvoir vivre dans un système social différent, simple et tranquille. Ce ne sera pas facile. « Certainement, observe Latouche, on ne refait pas le monde du jour au lendemain... [Mais] c'est le temps désormais de commencer à décoloniser notre imaginaire ²⁹. »

Ainsi, le *don* devient *politique*, réussit à « construire la *société* » ³⁰, dit Alain Caillé. « Le don est la façon par excellence pour constituer des relations sociales » ³¹, même s'il ne s'agit pas du *don gratuit* et *unidirectionnel* (la charité, la bienveillance, la philanthropie), mais de *don libre*, celui des nouveaux styles de vie, comme les systèmes d'échange local non-monnaire, la finance éthique, le commerce équitable-solidaire, le tourisme responsable, l'achat critique, etc.

On donne de la *dignité* à tout le monde en échangeant d'égal à égal, en achetant un produit à un prix équitable et compensatoire, en assumant une attitude critique dans la consommation, en faisant preuve de responsabilité dans l'écoulement des ordures, en respectant les cultures, les lieux et l'environnement.

Dans ces nouveaux systèmes de vie, on réalise la complexe dimension de l'*in-timité*, c'est-à-dire la juste reconnaissance (*timós*) ³² de l'autre. Le don est toujours spontané ; mais, en même temps, il est une obligation, comme le dit Godbout, une « tension fondatrice du lien social, en face duquel le sociologue devra toujours rester modeste, reconnaître ses limites, et être prêt à faire place, ou à céder la place aux autres disciplines des sciences humaines, aux philosophes et aux poètes ³³. »

Et surtout les économistes auront peu à dire ! Ils ne savent ni expliquer ni justifier le don.

Avec le paradigme du don la société peut encore être « capable d'intervenir sur soi-même et avec ses idées, ses conflits et ses espoirs », pour pouvoir vivre encore ensemble, « libres, égaux et différents » ³⁴.

Cela est-il possible ? Je crois que oui ! Et il est possible de le faire en conjuguant la grande variété d'innovations qui fondent ces nouveaux styles de vie. Tonino Perna dit : « Au travers de mille formes

et contradictions, les nouveaux mouvements qui ont promu le *fair trade*, la finance éthique, la coopération populaire, l'échange non-monnaire, un réseau de relations basées sur le principe de réciprocité, sont en train de contribuer à créer un réseau d'économie « autre », qui pourra exercer un rôle fondamental dans les prochaines années »³⁵.

Il est important de ne pas perdre de vue la dimension locale, parce que dans la communauté les innovations ont plus de chance. Mais, en même temps, il faut promouvoir des systèmes de connexion, de connaissance et d'échange en général. Aujourd'hui les Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) offrent de nouvelles possibilités³⁶.

Beaucoup de nos systèmes d'échanges n'existeraient pas sans le réseau d'Internet. Mais c'est dans la dimension locale que l'action de solidarité sociale et économique d'un système d'échange non monétaire se concrétise théoriquement et pratiquement.

Une communauté peut survivre si ses habitants réussissent à dédier une part de leurs actions, de leurs énergies, de leur *temps* à leur pays, amis, parents, voisins. « La vraie richesse d'un pays, ce sont les heures que chacun va donner à sa communauté ! »³⁷ dit François Terris.

À Martano, ma ville, à l'extrême sud-est de l'Italie dans la région du Salento, le système d'échange local dénommé ASSEM (Association pour le Développement Social et Économique de Martano), est née au mois d'octobre 1996 à l'initiative d'un groupe d'amis, de parents, de voisins. Très semblable à un LETS au début, il s'est transformé plus tard, au printemps 1997, en un *système de réciprocité indirecte*, plus précisément en une banque du temps un peu particulière, autonome et autogérée, différente des autres banques du temps nées à la même époque en Italie, mais presque toutes financées par les municipalités. L'unité de change a été dénommée *mistòs*, mot dérivé d'une ancienne langue locale d'origine grecque. La signification de « *mistòs* » est « *soldo* » (sou), mais aussi « récompense »³⁸. Au début, un *mistòs* était égal à une lire italienne, par la suite le *mistòs* a été comparé au temps, c'est-à-dire que dix *mistòs* équivalent à une heure. En outre, à cette base *objective*, il était possible d'ajouter une valeur ultérieure *subjective* volontaire, pour le gré de *reconnaissance* éprouvé par le récepteur de la prestation. Pour l'enregistrement des échanges on dressait une *attestation de don* à trois talons. Les adhérents n'étaient pas considérés comme des *clients* de la banque, mais comme des *utilisateurs*

du système. Ils connaissaient chaque information qui y circulait. Il était prévu d'autre part la constitution d'un « fonds de participation au développement des communautés locales »³⁹, toujours en unité de compte de *mistòs*, pour la dévolution à la collectivité. L'initiative a rencontré beaucoup de difficultés de compréhension auprès des institutions locales (municipalité, associations, église catholique, groupes politiques, etc.) et auprès de la population elle-même. Actuellement, après beaucoup de contrastes, le système est *suspendu*. Il est à la *dérive* ! Quelques-uns continuent encore à échanger, à un niveau informel, sans comptabiliser, grâce à la relation sociale développée pendant l'expérience.

Il est important de souligner la signification étymologique du mot « communauté » : il dérive du latin et signifie simplement « cum munis » (*avec don*), c'est-à-dire l'*ego* qui entre en communication avec l'*alter* crée le lien et la relation sociale et fonde le *nous* ! En renversant le mot « communication » on obtient en effet la locution « action commune ». « Nous appelons communication – observent Humbert Maturana et Francisco Varela – la mutuelle induction de comportements cordonnés qui se vérifient entre les membres d'une unité sociale⁴⁰. » En effet : « Sans amour, sans acceptation de l'autre de la part de chacun, il n'y a pas de socialisation, et sans socialisation il n'y a pas d'humanité⁴¹. » Et pour notre paix et notre sérénité, « nous avons à disposition seule le monde que nous créons avec les autres, et seul l'amour nous permet de créer un monde *en commun* avec les autres⁴². »

Dans le système social existent et peuvent coexister différents sous-systèmes⁴³ (politique, économique, juridique, religieux etc.), mais la réciprocité, la culture de la relation et la pratique du don ne peuvent être absents. Les systèmes d'échange local non-monnaire, les banques du temps, peuvent exercer un rôle crucial pour assurer une *re-couture* de la société. Ils sont un parcours obligé pour la médiation et la communication sociale. « Les banques du temps, le Tauschring et tous les systèmes d'échange local non-monnaire [...] sont des utopies réalisées qui nous montrent une idée du futur encore en gestation. Ils nous obligent à penser, à créer notre manière d'imaginer, à nous faire une idée de la société, pas seulement pour les petits objectifs de la société (c'est-à-dire du vivre ensemble, de l'échange local dans la diversité), mais de la société entière⁴⁴. »

Ces systèmes, orientés vers la solidarité et la réciprocité, comblent les différences de niveau et les asymétries sociales. Le Prix

Nobel d'Économie 2001 a été donné à trois économistes⁴⁵ qui ont conduit des recherches empiriques sur l'*information asymétrique* de l'économie de marché, c'est-à-dire les possibilités de duperie économique causées par la connaissance non exacte de ce que l'on achète, comme quand on achète une voiture d'occasion, par exemple, les défauts, sous le capot et le châssis, ne sont connus que du vendeur. « De cette asymétrie d'information découlent quelques distorsions du marché », mais surtout « l'iniquité des issues (l'enrichissement illégitime de l'*insider*) »⁴⁶.

Je ne crois pas que les expériences d'échange local pourront recevoir un Prix Nobel pour l'effort d'*information symétrique* qu'elles cherchent à instaurer entre les membres de leurs systèmes. Mais la réciprocité est fondée sur la symétrie, sur l'échange d'égal à égal de services, de loyauté et d'information.

« *Tous connaissent tout de tous* : offre, demande, besoin ; échange, comptes, monnaie ; créativité, illusions et rêves. » Chaque information est à disposition du groupe. « Même si dans la pratique ce qui se matérialise est l'échange de petits biens, de prestations, de services et de savoirs modiques, l'esprit de fond possède une forte matrice anti-utilitariste et encourage une concrète symétrie sociale⁴⁷. »

Unique défaut, pour ainsi dire : *pas d'argent* dans l'échange ! Et alors... *Adieu Prix Nobel d'Économie* !

1. <http://www.grb.net>.

2. Cfr. Alberto Magnaghi, *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

3. Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, tr. it. *L'era dell'accesso*, Mondadori, Milano, 2000, p. 339. Cfr. Colozzi (1997), Zamagni (1997).

4. *Ibid*, p. 340.

5. Pierpaolo Donati (1997), p. 68.

6. Marcel Mauss, *Essai sur le don*.

7. Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*.

8. Cfr. A. Magnaghi, *cit.* ; G. de Rita/A. Bonomi (1998) ; Edward Goldsmith/J. Mander (1998).

9. Lester C. Thurow, *Building Wealth*.

10. *Ibid*, p. 37.

11. Alain Touraine, *Comment sortir du libérisme?*, tr. it. *Come liberarsi del liberismo*, Il Saggiatore, Milano 2000, p. 40.

12. Bruno Amoroso, *L'Europa e il Mediterraneo tra globalizzazione e co-sviluppo*, in « Da Qui. Rivista di letteratura, arte e società fra le regioni e le culture del mediterraneo », n° 6, 2001, p. 202.
13. Jeremy Rifkin (2000), p. 353.
14. <http://www.selidaire.org>.
15. Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, tr. it. *Libertà, uguaglianza, diversità. Su può vivere insieme?*, Il Saggiatore, Milan 1998, p. 54.
16. Serge Latouche, *L'Occidentalisation du monde*.
17. En « La Rivista del Volontariato » (FIVOL – Federazione Italiana del Volontariato), n. 3, 2001.
18. Alain Touraine (1998), p. 154.
19. Cfr. Stefano Zamagni (1997); Francis Fukuyama (1999).
20. Ulrich Beck, *Riskante Freiheiten*, tr. it. *I rischi della libertà*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 6.
21. Alain Touraine, *op. cit.*, p. 58.
22. Ulrich Beck, *op. cit.*, p. 9.
23. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*.
24. Serge Latouche, *Le Défi de Minerve. Rationalité occidentale et raison méditerranéenne*.
25. George Ritzer, *The McDonaldization of Society*, tr. it. *Il mondo alla McDonald's*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 65.
26. *Ibid.*, p. 275.
27. George Ritzer, *Enchanting a Disenchanted World : Revoluzionizing the Means of Consumption*.
28. Serge Latouche, *op. cit.*, p. 137.
29. Cfr. Alain Caillé (1993, 1998).
30. Alain Caillé, *Intervento al Convegno « Oltre i diritti : il dono »*, Roma, 28/29 mars 2000, en « La Rivista del Volontariato », 2000, n. 5, pp. 31-35.
31. Platon, *La République*. Aristote, *Etica Nicomachea*. (La théorie de les formes de l'âme : rationnel, volitive, timotique). Cf. Francis Fukuyama (1996).
32. Jacques T. Godbout, *Le Langage du don*, tr. it. *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 84.
33. Alain Touraine (1998), p. 9.
34. Tonino Perna, *Fair Trade. La sfida etica del mercato mondiale*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 152.
35. Commission Européenne, *Livre vert : Vivre et travailler dans la société de l'information*, Bruxelles, 1996.
36. François Terris, *Intervento al Colloquio Internazionale di Martano « I sistemi locali di reciprocità indiretta »*, 11/12 agosto 1998, Ed Lilliput, 1998. Dans le site <http://digilander.iol.it/paolocoluccia> et partiellement in *Silence*, Lyon, n. 246/247, 1999.
37. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*.
38. *Statuto dell'ASSEM*, art. 18. En <http://digilander.iol.it/paolocoluccia> et en Paolo Coluccia, *La Banca del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 129.
39. Humberto Maturana/Francisco Varela, *El árbol del conocimiento*, tr. it. *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1999, p. 167.

- 40. *Idem*, p. 204.
- 41. *Idem*, p. 205.
- 42. Cfr. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*. *Idem*, *Ökologische Kommunikation*.
- 43. Jean-Michel Servet, *Conclusioni al Colloquio Internazionale di Martano*, *op. cit.*
- 44. George A. Akerlof, Michel A. Spence, Joseph E. Stiglitz.
- 45. *Il Sole 24 ore*, n° 280, 11 ottobre 2001, p. 9.
- 46. Paolo Coluccia (2001), p. 104.

Se réappropriar l'argent, l'échange, le financement

Maurice Decailot *

Le monde d'aujourd'hui est dans une situation grave, dont les soubresauts de l'Argentine, les secousses de l'Asie du Sud, les difficultés du Japon, les conflits qui durent ici et là ne sont que les symptômes précurseurs.

La responsabilité de cette situation, à l'encontre des perpétuelles récriminations libérales contre la réglementation et la protection, en revient entièrement aux pratiques marchandes du trafic aujourd'hui mondialisé des biens, des services et des capitaux, de l'exploitation des hommes, du pillage des ressources, dont les grands groupes de capitaux sont les initiateurs dominants, et aux relais et appuis de ces pratiques dans les différentes instances de pouvoir à tous les niveaux.

Notre opinion est que, dans le cheminement nécessaire pour échapper à cette oppression, un moment-clé, bien au-delà des stratégies de simple « limitation des dégâts », est l'émergence, du fait des populations intéressées elles-mêmes, d'une dynamique de vie économie et sociale novatrice, clairement distincte des pratiques marchandes et exploiteuses aujourd'hui dominantes. C'est une telle émergence, même initialement modeste et circonscrite, qui permettra selon nous de rassembler les forces nécessaires pour infléchir les rapports de force actuels. Ce n'est pas sans raison qu'est rabâché à tout propos le slogan « There is no alternative », martelant qu'il n'y a pas d'autre voie. Il convient d'ouvrir une telle alternative, non seulement dans les idées, les mots, les actes protestataires ou démonstratifs, mais dans des pratiques économiques et sociales effectives en émergence. Il convient d'agir pour que soit reconnu, constitué ou reconstitué et multiplié un savoir-faire (un savoir-vivre) économique

* Expert agréé en économie sociale.

spécifique, auto-dynamisant, des populations aujourd'hui lésées, hors du champ des doctrines officielles de la guerre économique de tous contre tous. Il faut sortir du simple juridisme aménageur, aller vers la co-élaboration populaire de flux spécifiques de vie économique hors le marché, hors le salariat, hors la propriété marchande. Plutôt que l'accession à des lieux de pouvoir, ou l'édiction de lois, qu'elle soient locales ou mondiales, censées maîtriser le marché, la première démarche nécessaire serait, pour les initiateurs potentiels, traduisant les intérêts des populations qui leur sont proches, de se rassembler, de se concerter et de s'accorder autour d'un projet clairement représentatif d'une réelle équité économique, ainsi que de la liberté historique des peuples concernés, et de réunir les premiers moyens d'initiatives économiques concrètes.

Un tel projet devrait, selon nous, être aussi éloigné du dogmatisme doctrinal autoritaire que de l'improvisation inefficace et porteuse de divisions, proposant aux intéressés un ensemble cohérent d'outils de décision, à confronter à la diversité des projets, mais aussi et avant tout aux besoins de la pratique vécue.

Changer l'échange : pour des échanges équitables

Il était de tradition, parmi ceux qui voulaient changer les choses, de considérer que toute transformation devait être d'abord une transformation des façons de produire et des lieux et structures de production.

Un enseignement essentiel des faits passés et actuels est, selon nous que toute stratégie socioéconomique innovante comporte nécessairement, en tant qu'élément décisif, des formes spécifiques novatrices de l'échange. Le marché n'est pas la forme éternelle de l'échange, il est seulement la pratique aujourd'hui dominante, inculquée et imposée, des trafiquants marchands mondiaux.

L'orthodoxie officielle impose aux populations, par le dogme, par la contrainte légale ou fiscale, ou par la réglementation interétatique, des dilemmes artificiels et déformants. L'un d'entre eux oblige à limiter le choix des modes de vie économiques à deux : ou la mêlée marchande, ou l'allocation administrative étatique, avec en prime l'empilement des deux : ainsi est écartée d'emblée la réciprocité des échanges, cantonnée d'office dans le domaine du don, de la cérémonie, de la régulation morale, alors qu'elle est, selon nous, à la racine de tout échange humain. Un autre dilemme obligatoire prolonge le précédent : ou bien l'existence économique marchande concurrentielle et patrimoniale, ou bien la marginalisation sociale

cantonnée dans l'invalidité économique et la dépendance institutionnelle et financière, fourrière de la dépense étatiste. Il s'agit là de carcans aujourd'hui inacceptables.

On a pu le montrer : tous peuvent échanger à la fois librement et équitablement hors le marché tout comme hors la distribution autoritaire. L'échange peut être à la fois proche des personnes, réciproque et équitable, et ainsi créateur de confiance sociale.

Le diagnostic le plus fréquent des maux du monde consiste à incriminer la pauvreté comme source originelle de l'impuissance économique et de la dépendance sociale des populations défavorisées. Nous situons pour notre part la racine essentielle de cette distorsion dans les termes de l'échange que les pratiques marchandes, bien loin des prétendus équilibres spontanés du dogmatisme libéral, ne cessent d'alimenter au détriment des partenaires faibles, entretenant leur état de captivité économique. Les formes de dépendance technologique, commerciale, financière, institutionnelle, politique qui s'y rajoutent ne font qu'amplifier et redoubler ce déséquilibre marchand fondamental. Nous considérons les prétendus gains des prétendus « consommateurs », lors de la prétendue « ouverture » libérale, comme illusoires et globalement destructifs. Le prétendu « libre-échange », en fait le libre trafic du fort avec le faible, sera selon nous tôt ou tard reconnu pour ce qu'il est : un facteur de déséquilibre systématique, générateur d'affrontements, de spoliations et de conflits politiques et sociaux insupportables. Le prétendu développement imposé selon ses normes est sans issue. S'il faut aujourd'hui reconquérir le maniement de l'argent, c'est d'une façon essentielle, en vue d'échapper à l'enfermement dans les routines du trafic marchand mondial.

Changer la monnaie

Les nouvelles façons de vivre n'impliquent pas une extinction de la monnaie. Une meilleure réciprocité des échanges, dans un monde technique qui fera encore très longtemps une large place aux productions quantitatives, et dans des sociétés à la recherche d'une reconnaissance et d'une évaluation plus équitable des travaux de chacun en même temps que des tâches collectives, requerra l'usage de la monnaie comme mesure de la richesse de tous. En même temps, le simple énoncé monétaire des prix n'est pas le garant de leur juste niveau ; et ainsi l'illusion monétaire donne prise à l'illusion et aux extorsions traditionnelles des pratiques de marché. La vie sociale devra donc retrouver les voies d'un usage réellement

réciproque de la monnaie ; elle devra cependant pour cela associer sa circulation à des pratiques d'évaluation et de validation sociale des prestations, à la fois cohérentes et décentralisées, visant non seulement la comparabilité monétaire des prestations, mais au-delà, l'équité des transactions, assurant ainsi à chaque participant la reconnaissance de son apport aux travaux sociaux. À l'encontre d'une longue tradition de la doctrine économique officielle, nous affirmons la possibilité et la cohérence de la recherche, pour chaque activité et dans son contexte, d'un juste prix rémunérant son apport. Ainsi, la monnaie peut cesser de déguiser illusoirement le trafic marchand en échange loyal.

La thèse traditionnelle selon laquelle l'échange égal dissout le lien entre partenaires est erronée. Il est faux que l'équité, en soldant les comptes, conduise chacun à interrompre tout lien social : elle consolide au contraire, à travers sa garantie publique, la réciprocité du lien entre chacun et les autres, et refonde la division du travail, source même de la société. L'échange équitable de la loyauté avec les tiers publics garants de l'équité implique chacun dans les transactions à venir. À cette condition de renouer avec la réciprocité, la monnaie peut retrouver un rôle de lien social humanisant.

Il convient donc, dans la perspective d'un essor de nouveaux échanges, d'encourager spécifiquement, par des procédures adéquates, les échanges entre partenaires s'engageant à établir entre eux des rapports d'équité réciproque. Ceci explique, en particulier, qu'un élément essentiel de toute alternative est le libre essor d'un débouché intérieur propre aux populations attachées à faire vivre leur communauté sociale, selon des modalités définies par elles-mêmes. Un tel essor requiert particulièrement l'établissement, entre partenaires, de prix fonctionnellement équitables, validés socialement par des procédures hors marché faisant intervenir à la fois les offreurs, les demandeurs et un arbitrage tiers reconnu par tous. Nul doute, ainsi que l'indique déjà en esquisse l'usage de monnaies « sauvages » par des populations en situation difficile, par exemple en Argentine, que la solidarité crée dans ces populations des conditions nouvelles de confiance en leur monnaie, dissuadant ainsi sa manipulation par des autorités dominantes.

Changer les échanges avec les puissances marchandes

Cependant, à souhaiter échapper aux routines marchandes mondialisées, se rendrait-on coupable de « repli », voire de « repli égoïste », on ne sait pourquoi plus condamnable que le repli fiscal

et financier des privilégiés ? Il convient, selon nous, de récuser fermement ces accusations. Bâtir des échanges échappant aux pressions marchandes n'est pas se replier, mais bien au contraire avancer vers de meilleurs échanges, de meilleurs équilibres, une plus grande réciprocité, une plus grande équité, et par là une plus grande égalité humaine véritable. Une telle avancée vers l'échange équitable est un élément-clé indispensable à toute alternative viable.

Les échanges équitables internes aux populations intéressées se révéleront capables d'accroître, avec la viabilité économique propre de ces populations, leur pouvoir de négociation avec le reste du monde. Les transactions avec le monde marchand devraient alors elles aussi connaître un réajustement significatif. Là encore, le recours à des évaluations visant l'équité devrait aider à mesurer les distorsions actuelles, et ainsi à les rendre moins acceptables. Ce qui est réclamé, ce n'est pas une prétendue « protection », mais la légitimité de la réciprocité et de l'équité dans la vie économique des populations qui le souhaitent, notamment à travers des taux de change équitables viabilisant les activités économiques de chaque peuple, des prix internationaux arbitrés publiquement dissuadant la spoliation des faibles, des flux de prestations publiques librement choisis par les populations impliquées, des taxations équilibrantes des flux monétaires entre populations aux modes de vie différents. Il est en outre certain qu'un meilleur équilibre dans et avec les pays aujourd'hui spoliés, en faisant apparaître le coût économique réel des échanges inégaux, dissuaderait le recours aux pressions concurrentielles mondiales. Ceci apporterait à terme à de larges secteurs des populations, y compris dans les pays riches eux-mêmes, des améliorations beaucoup plus significatives que les prétendus avantages comparatifs actuels. Ces nouveaux avantages, tels que l'équité des échanges, la loyauté des transactions, la fiabilité et la viabilité économique stabilisée des partenaires, traceraient des limites nouvelles aux pratiques traditionnelles marchandes visant à diviser par l'argent les partenaires solidaires.

De ce point de vue, on peut penser que les circuits du commerce équitable sont encore à ce jour, quelles que soient leurs ambitions exprimées, axés sur des flux faiblement diversifiés, faiblement réciproques, tournés en grande partie vers l'exportation unilatérale des pays défavorisés vers les mieux pourvus, flux au surplus fréquemment intermédiés par les canaux commerciaux dominants. Ceci ne met pas ces circuits, en leur état actuel, en mesure d'infléchir les

termes des transactions de façon suffisamment significative. C'est pourquoi nous appelons, outre l'émergence de dynamiques socioéconomiques autochtones, celle de nouvelles formes de contacts économiques plus largement réciproques entre groupes de populations de zones différentes.

Changer le financement

Les financements non-classiques proposés par les organismes officiels ou traditionnels d'aide aux défavorisés sont le plus souvent conçus comme des palliatifs assistanciers, préparant l'intégration des marginaux aux pratiques financières actuelles. Il faudra reconnaître, si l'on souhaite éviter l'incompatibilité fondamentale et manifeste entre pression financière marchande et viabilité économique et sociale des peuples, que sont indissociables des échanges équitables et des circuits de financement nouveaux, écartant entièrement tout rapport de prêteur structurel à emprunteur structurel perpétuel, toute rémunération unilatérale des fonds prêtables, que ce soit sous forme d'intérêt ou de rémunération d'actifs, en faveur de financements de type réciproque débouchant, dans le prolongement de savoir-faire séculaires, sur une rotation des avances financières entre partenaires à droit égal, mutuellement avantageuse par accès aux services d'avance, et en outre au financement et au préfinancement en temps voulu des activités en évolution.

Cela implique notamment, pour les populations participantes, un contrôle souverain des flux de capitaux permettant de substituer largement, aux arrivées d'investisseurs dominants, des financements internes et au besoin externes, à caractère mutuel. Toute stratégie alternative viable devrait donc inclure l'émergence de structures de financement spécifiques mutualisants.

On ne saurait attendre des institutions actuelles qu'elles produisent les innovations aujourd'hui nécessaires. On ne saurait attendre des procédures de financement de la Banque mondiale ou du Fonds Monétaire International, financements assujettissants, technocratiques, onéreux, dont une réorientation respectueuse des populations est très hautement improbable, autre chose que de nouvelles contraintes économiques et financières extérieures, de nouveaux empiètements sur l'initiative démocratique et la créativité sociale des peuples. De même que l'on ne peut attendre de l'Organisation Mondiale du Commerce que, renonçant à frayer partout, au nom de l'ouverture, la voie à l'intrusion économique, financière et sociale,

elle reconnaisse aux rapports de réciprocité la place essentielle qui leur est due.

C'est pourquoi, au risque d'encourir le reproche de témérité, nous considérons que l'élaboration et la création à neuf, en fonction des besoins des populations intéressées, de formes et d'institutions monétaires et financières, est un moment indispensable, essentiel d'une évolution libératrice, création que, au fil du temps, un nombre croissant d'institutions devront elles aussi prendre en considération.

La circulation de monnaies dominantes, contraignant les populations à subir, à travers les transactions quotidiennes, les rapports de force du marché, sont un canal essentiel des dominations et contraintes exercées sur elles, comme l'exemple argentin vient de le rappeler. Il convient que, dans le souci de se libérer, les populations apprennent à manier, et au besoin à établir à neuf entre elles des échanges monétaires autonomes, et pour ce faire à instituer les instruments monétaires spécifiques d'échanges multilatéraux équitables, par exemple, à l'aide d'une monnaie-tampon entre zones de développement différents, préservant selon des modalités reconnues, l'équilibre propre de chaque zone en même temps que son aptitude aux échanges justifiés.

Bâtir aujourd'hui l'alternative : pour l'émergence de nouvelles structures

Redisons-le : tout au long des siècles, l'avenir socioéconomique n'émerge ni par la force de la conquête, ni par le décret de l'autorité, ni par l'estampille juridique, mais par la pratique socioéconomique dissidente et novatrice des populations concernées. Tout montre qu'il devra en aller de même à notre époque.

C'est au vu de tout cela que nous suggérons, à titre de démarche initiale, de susciter, à l'initiative des partenaires intéressés tels que groupes de citoyens, collectivités locales, réseaux de solidarité, activités économiques populaires agricoles ou autres, quelle que soit leur localisation, et sans attendre la labellisation par des instances officielles, la création de lieux spécifiques, dénommés par exemple « maisons de l'économie équitable ». De tels organismes auraient pour mission de faciliter, parmi les populations proches, l'échange équitable de biens et de prestations sous arbitrage mutuellement accepté, la collecte et la distribution de financements de type réciproque, l'appui à une gestion non patronale-salariale des activités, la prise en charge, sous contrôle commun, de services

communs, la prise en charge de l'accès aux ressources de chaque personne participante et le maintien de ses droits. De telles institutions de proximité, au besoin reliées en réseau, pourraient servir de points d'appui, de ralliement, de lieux d'entraide pour tous ceux qui veulent faire entendre avec force : maintenant ça suffit ! Bâtissons dès aujourd'hui la vie économique et sociale d'équité, de réciprocité, de solidarité que tant d'hommes attendent de par le monde.

Les réseaux de troc en Argentine

Heloisa Primavera*

C'est le 1^{er} Mai 1995 qu'un groupe d'écologistes préoccupé par le chômage crée à Bernal, à trente km de Buenos Aires, le premier Club de Troc, avec une vingtaine de personnes. Chaque samedi, les membres du groupe se donnaient rendez-vous pour échanger leurs produits (du pain, des fruits et primeurs, des tartes, de l'artisanat). Peu de temps après, plusieurs types de services sont échangés, tels ceux du dentiste, du coiffeur, des massages, des thérapies, etc. Quelques mois plus tard, un premier club ouvre à Buenos Aires, puis au Nord de la ville et, un an après, une émission à la télévision donne un formidable coup de pouce à cette démarche. Les calculs des échanges qui, au départ, étaient notés sur un cahier centralisé, doivent être désormais traités par ordinateur tellement ils ont augmenté. Plus tard, un système de chèques – similaire à ceux des SEL français – est inauguré et ne dure que quelques heures, car les gens commencent tout de suite à les utiliser entre eux, étant donné la confiance qui existait à l'intérieur des petits groupes... C'est ainsi que naît le premier « ticket trueque », billet transférable à n'importe quelle personne appartenant au système, nommé « crédito » (crédit) pour signifier la confiance qui existait à la base. Chaque membre recevait une quantité égale de « crédits » du simple fait d'être membre du club; cela engageait chacun et multipliait la vitesse des transactions.

Deux ans plus tard, on trouve des groupes organisés dans différentes zones de la capitale et aussi à l'intérieur du pays. Il devient

* Directrice du Programme de recherche et développement sur Monnaies complémentaires et Economie sociale, Faculté des Sciences Economiques, université de Buenos Aires

alors nécessaire de trouver un mode de gestion entre les groupes : c'est là que naît le Réseau de Troc et les « clubs » commencent à s'appeler « Nodos » (nœuds).

Des principes éthiques ont été définis par le groupe fondateur, mais leur interprétation est libre pour chaque groupe autonome. Il y a à l'heure actuelle un grand nombre de groupes reliés et plusieurs groupes complètement autonomes vis-à-vis du groupe fondateur. Si les médias ont donné un premier appui à la diffusion de cette initiative, le premier soutien de l'État est venu du gouvernement de la Ville de Buenos Aires : du Secrétariat des Affaires Sociales d'abord, et ensuite du Secrétariat de l'Industrie, du Commerce et du Travail. D'autres villes et régions suivront.

Au bout de trois ans, le Réseau Global de Troc qui compte déjà plus de 100 000, membres est invité à Helsinki pour présenter son expérience à des organisations de la société civile qui développent des formes de résistance à la globalisation de l'économie. Ses protagonistes commencent alors à avoir une nouvelle perception de leur « réussite ». La diffusion à d'autres pays d'Amérique latine commence à se faire dans le cadre d'un projet commun. Il s'agit d'avoir une certaine « masse critique », une certaine visibilité politique, de s'allier avec des associations qui mettent en pratique d'autres formes d'économie solidaire.

Au bout de cinq ans, le Réseau est présent dans 14 provinces argentines et 11 pays, dont l'Uruguay, le Brésil, l'Équateur, la Colombie, le Salvador, le Canada, le Pérou, le Chili et la Bolivie. On estime que plus de 400 000 personnes sont impliquées en Argentine, dans des transactions qui apportent entre un et quatre salaires (environ US\$ 300) en moyenne par famille. Les déclarations d'intérêt public se multiplient et un juge autorise que soit versée une pension aux enfants, payée en... monnaie sociale! Le gouvernement national s'engage dans la promotion du système de multitroc avec la monnaie sociale comme stratégie de développement des micro et petites entreprises. Après la création du Réseau Latino-Américain de Socioéconomie Solidaire (RedLASES) en 1999, qui a pour but la diffusion du multitroc à d'autres formes d'économie solidaire, à la fin du premier Forum Social Mondial qui a eu lieu en janvier 2001, à Porto Alegre (Brésil) se lance un Réseau Global de Socioéconomie Solidaire (RGSES) dans lequel la monnaie sociale est considérée comme permettant des synergies avec d'autres formes économiques, culturelles et sociales de résistance à la globalisation néo-libérale, afin de reconstruire le tissu social, du bas vers le haut...

Aujourd'hui, après la crise de décembre 2001, les groupes ont été multipliés par 50, au moins, et les chiffres risquent de perdre leur valeur entre le moment de cette écriture et celui de la lecture... Le phénomène a changé d'échelle : on estime à environ 7 millions de personnes (plus de 20 % de la population totale du pays!) ceux qui ont pratiqué au moins une fois l'usage de la *monnaie sociale des réseaux de troc*, qui – évidemment – a cessé d'être sociale! Des mafias de vente de « monnaie sociale » ont poussé de l'intérieur même des structures de la gestion centralisée des réseaux; il y a plus de trente réseaux... Ce qui compte, en tout cas, c'est la *désobéissance civile*, c'est cette *privatisation hérétique de l'argent* qui défie les instructions du FMI! Les provinces se sont déjà engagées dans l'arrêt de l'émission de monnaie provinciale... Les citoyens, pas encore!

Le phénomène social de l'argent, revisité dans le tiers-monde

La comparaison avec des expériences similaires dans d'autres régions du monde, telles que les Heures d'Ithaca aux États Unis, les LETS canadiens, les SEL français et les Tianguis mexicains, permet de définir les quatre caractéristiques principales du « modèle argentin » :

Émission de *monnaie sociale* dès le démarrage des groupes;

Développement d'un *système convivial permanent*, avec des rencontres hebdomadaires, qui permettent de construire une identité forte dans de petits groupes, dans lesquels tous les *producteurs* sont à la fois *consommateurs* et les transactions contribuent à construire de nouveaux rapports sociaux.

Configuration ouverte en Réseau, avec peu de règlements communs et beaucoup d'autonomie des groupes, tous en mesure de décider de leurs conditions et « style » de fonctionnement. Les membres du système gardent en général une double appartenance : à leur Nœud d'origine et au Réseau « Global »...

Les « Nœuds » s'organisent au niveau des régions et celles-ci le font au niveau du pays, tout en respectant des principes éthiques plutôt que régulateurs. Les différentes formes d'articulation et de création de consensus se font dans des réunions mensuelles et une ou deux « assemblées » par an. Les problèmes autour de la gestion de la monnaie sociale occupent une partie importante de la vie de cette énorme « entreprise sociale virtuelle » qui résiste à avoir une direction centrale unique.

Alors qu'il existe des expériences similaires, dans des contextes très divers, il est intéressant de constater que l'expérience argentine

naît de façon absolument indépendante. Le dialogue qu'a permis « l'explosion des communications » via Internet a conduit à la connaissance de groupes porteurs de différentes stratégies : c'est ainsi que le RGTS a pu partager son expérience avec « L'autre Bourse des Valeurs » du Mexique, les Heures d'Ithaca à New York, les LETS canadiens, les SEL français, les Noppels hollandais. Un effet surprenant de cette rencontre a été une plus grande confiance dans la valeur et la légitimité de l'expérience locale... Quand nous nous demandons comment le phénomène argentin s'est produit, il semble que le poids des programmes d'ajustement structurel imposés par les organismes multilatéraux ait joué un grand rôle. L'émergence de la monnaie sociale relève d'une véritable créativité sociale.

Principes du réseau global de troc solidaire

1. Notre réalisation en tant qu'êtres humains peut ne pas être conditionnée par l'argent.

2. Nous ne cherchons pas à promouvoir des articles ou des services, mais à nous aider mutuellement à atteindre un sens de la vie supérieur, par l'intermédiaire du travail, de la compréhension mutuelle et des échanges équitables.

3. Nous soutenons qu'il est possible de remplacer la compétition stérile, le profit et la spéculation par la réciprocité entre les personnes.

4. Nous croyons que nos actes, produits et services peuvent répondre à des normes éthiques et écologiques, plutôt que de répondre au diktat du marché, de la consommation et de la recherche de bénéfices à court terme.

5. Les seules conditions auxquelles sont soumis les membres du Réseau Global de Troc sont : assister aux réunions périodiques des groupes, s'engager dans les programmes de formation, produire et consommer les biens, services et savoirs disponibles dans le Réseau, dans l'esprit des recommandations des différents Cercles de Qualité et d'Entraide.

6. Nous soutenons que chaque membre du groupe est l'unique responsable de ses actes, produits et services.

7. Nous considérons qu'appartenir à un groupe n'implique aucun lien de dépendance, étant donné que la participation individuelle est libre et étendue à tous les groupes du Réseau.

8. Nous soutenons qu'il n'est pas nécessaire que les groupes s'organisent formellement de manière stable, étant donné que la

nature de réseau de l'ensemble implique la rotation permanente des rôles et des fonctions.

9. *Nous croyons qu'il est possible de combiner l'autonomie des groupes dans la gestion de ses événements internes avec les principes éthiques fondamentaux du Réseau.*

10. *Nous considérons qu'il n'est pas recommandable pour les membres du Réseau en tant que tels de garantir, de patronner ou d'appuyer financièrement une cause étrangère au Réseau, pour ne pas dévier de nos objectifs fondamentaux.*

11. *Nous soutenons que notre meilleur exemple est notre conduite à l'intérieur et à l'extérieur du Réseau. Nous recommandons de garder la confidentialité sur des situations conflictuelles à l'intérieur des groupes, de même que sur les thèmes qui ont rapport avec le développement du Réseau.*

12. *Nous croyons profondément en l'idée de progrès perçue comme une conséquence du bien-être durable du plus grand nombre de gens de l'ensemble des sociétés.*

Au cours de ces dernières années, à l'intérieur du Réseau Latino-Américain de Socioéconomie Solidaire, un 13^e principe, assez polémique, est en train d'être discuté, il porte sur un thème « tabou » à l'intérieur du RGTS, où les « animateurs » n'avaient pas de reconnaissance pour leur travail d'organisation :

13. *Dans l'économie solidaire rien ne se perd, rien ne s'offre : tout se recycle, tout se paie, tout se partage dans des conditions d'égalité !*

Le texte d'Ernesto Sabato, contenu dans son *Rapport sur les aveugles* (1955), suggère que l'argent n'est qu'une promesse absurde et ouvre une nouvelle porte de discussion sémantique et aussi épistémologique, à l'intérieur et à l'extérieur du Réseau :

« *Nous commençâmes à marcher vers la Rue Cangallo...* »

« *Le silence et la solitude possédaient cette présence frappante qu'on trouve la nuit dans le quartier des Banques. Quartier plus solitaire et silencieux le soir que n'importe quel autre ; probablement à cause de l'énorme contraste avec la violente effervescence qu'on y trouve pendant la journée ; le bruit, le grouillement, l'empressement des uns et des autres, la foule qui s'agite là aux heures de bureau.*

Mais aussi, très probablement, à cause de la solitude sacrée qui règne dans ces lieux quand l'Argent se repose. Quand les derniers gérants, les derniers employés sont partis, quand se termine cette tâche éprouvante et un peu ridicule au cours de laquelle un pauvre type qui gagne à peine quelques sous voit passer dans ses mains des milliards, pour que de véritables foules déposent, avec d'innombrables précautions, de petits bouts de papier aux propriétés magiques que d'autres foules retirent à d'autres guichets, avec des précautions inverses...

Processus teinté de chimère et de magie, même si eux – les croyants – se considèrent des personnes réalistes et pratiques, car ils acceptent ces bouts de papier plutôt sales, où, avec beaucoup d'attention, l'on peut deviner une espèce de promesse absurde, selon laquelle un homme qui ne signe même pas lui-même s'engage, au nom de l'État, à donner on ne sait quoi en échange du petit papier. Ce qui est curieux c'est que ces individus se contentent d'une promesse, puisque personne, que je sache, n'a jamais exigé que se remplisse cet engagement. Plus surprenant encore, c'est cet autre papier – moins sale mais encore plus absurde – par lequel un autre homme promet d'échanger une certaine quantité de ces petits papiers sales : quelque chose comme la folie mais au carré. Et tout cela au nom de Quelque Chose que personne n'a jamais vu et qui – paraît-il – reste déposé Quelque Part, surtout aux États-Unis, dans des grottes d'acier. D'ailleurs que tout cela ne soit qu'une histoire de religion nous est indiqué par l'usage de mots comme crédits et fiduciaire.

Ernesto Sabato

Conclusion

François de Ravignan
François Brune

En guise de conclusion...

François de Ravignan*

Les habits neufs du développement, cela me remet en mémoire un conte d'Andersen qui a bercé mon enfance, *Les Habits neufs de l'Empereur* : un Empereur, pour la fête du Trône, veut se faire confectionner un habit somptueux. Deux filous se présentent pour le tisser et le coudre, et annoncent qu'ils feront un habit merveilleux, mais *absolument invisible aux sots*. L'Empereur, enthousiaste, les embauche. Et eux de tisser, puis de tailler et de coudre l'air, d'essayer le costume à l'Empereur, sous l'œil admiratif des courtisans, dont aucun ne veut passer pour un sot. Les deux filous entassent dans leurs coffres force or et matières premières précieuses dont on les couvre. Vient le jour de la fête et du défilé. Tout le monde feint d'admirer, bouche bée, l'Empereur en tête des troupes, quand un petit enfant s'écrie : « Maman, mais l'Empereur n'a pas d'habit du tout ! »

Voilà en gros ce qu'a osé faire ce groupuscule, auquel j'ai l'honneur d'appartenir, nommé *La Ligne d'Horizon* ; et il a pu le faire justement parce qu'il est petit, sans grande réputation, ni (ce qui va avec) vastes compromissions. Le développement est maintenant tout nu, et nous pouvons rire un bon coup devant l'Empereur qui avance en tête des troupes, avec son gros ventre, ses jambes poilues, et seulement sa couronne sur la tête.

Mais quand on a bien ri, que fait-on ? Bien sûr, on n'a pas besoin du développement, on n'a pas besoin d'un empereur stupide et prétentieux. Nous avons dépouillé le développement de ses habits neufs, *développement durable* ou même *après-développement*, nous ne l'avons pas jugé seulement sur les faits, car les faits ne

* Socioéconomiste.

prouvent jamais rien. Nous le jugeons sur ses objectifs, ses orientations. Et maintenant nous opposons à ces mots : économie, valeur, comparaison, futur, ceux-ci : présent, autonomie, attention première aux exclus, relation, convivialité. Peut-être n'en ferons-nous pas un nouveau concept ni un slogan et peut-être cela vaut-il mieux ; car ce qui importe, c'est d'abord et avant tout de *changer la direction de notre regard* et donner envie aux autres d'en faire autant.

Dans le conte, celui qui révèle la réalité est un *enfant*. Ce qui se dit en latin *infans*, celui qui ne parle pas ; donc quelqu'un qui s'identifie par une négation. C'est avec ceux-là, ceux que l'on identifie aujourd'hui par la négation, que nous avons à repartir, dont nous avons à prendre la leçon. Et nous-mêmes avons à nous découvrir comme êtres de besoin et de désir. Il faut longtemps, il faudra longtemps pour faire naître l'enfant.

L'arbre migrateur

François Brune*

Un Arbre n'avait pour ambition que de porter ses fruits. Il suffisait à son bonheur de vivre au rythme des saisons.

— Hé quoi, lui dit un jour la Rumeur qui passait, comptes-tu moisir ici jusqu'à la fin de ta vie ? Tu ne peux tout de même pas te contenter d'une existence aussi végétative !

— Comment cela ?

— Tu es jeune, vigoureux : que vas-tu *devenir* là, prisonnier de ce trou, avec le fil des ans pour seule distraction ? Sors, vois du monde. Monte en ville. Il faut vivre avec son époque !

L'Arbre n'avait jamais entendu un semblable discours. Il se sentait en harmonie avec ce lieu où le destin l'avait fait naître, le feuillage agité par la brise, et les membres délicieusement mêlés à la fraîcheur du sol. Sans doute connaissait-il la monotonie de certains après-midi sans air sous un soleil pesant, ou l'ennui provisoire des fins d'hiver qui n'en finissent pas. Mais de là à quitter la terre natale, à renier la futaie paternelle où il avait poussé vers le ciel ! Quant aux distractions...

— J'ai les nuages, remarqua-t-il timidement.

— Les nuages ? Ils filent et t'échappent sans cesse. Tu n'en profites pas. Tu n'en profites pas *parce que tu ne bouges pas*. Tandis que moi, qui les accompagne, je vis de leur vie !

Amusé, intrigué, et largement dubitatif, l'Arbre se plut toutefois à entrer dans les détails :

— Ah ?... et que faudrait-il que je fasse, selon toi ?

— Ça, c'est une autre affaire, repartit la Rumeur. Il te faudrait,

* Professeur, essayiste, collaborateur au *Monde Diplomatique*.

avant toute chose, effectuer un petit bilan de personnalité, et connaître ton véritable désir.

— Mon désir ?

La question demeura sans réponse, car la Rumeur s'était tue, poursuivant sa course dans le vent.

L'Arbre, troublé, se mit à songer. Il en avait trop entendu. Ce bonheur qu'il croyait sien, malgré lui, perdait de son innocence. Par moments, son existence sur place lui semblait presque vaine. Il se sentait bizarrement honteux, et frustré de n'être que ce qu'il était ici. Il eût aimé demander conseil à la forêt environnante, mais ses frères, les arbres autour de lui, étaient de marbre, comme s'ils lui reprochaient en silence d'avoir écouté la Rumeur, qu'ils appelaient entre eux « la Séductrice ». Le temps soudain se gâta. Il eut froid, il éprouva pour la première fois l'étrange sensation d'être seul dans les bois.

Une semaine passa. À nouveau la Rumeur, profitant de la douceur d'un crépuscule, reprit son discours sur le mode amical.

— Bon, dit-elle, tu fais ce que tu veux. Mais à ta place, je réfléchirais. Imagine simplement tout ce qui se passe en ville, l'animation des rues, les jolies vitrines où se reflètent les passants, les oiseaux qui y volent, et qui sont beaucoup plus nombreux qu'on ne le dit. Crois-moi, c'est là qu'est la vie. La vraie.

— Vraiment ?

— Vois les choses telles qu'elles sont. Ici, rares sont les promeneurs. Tes fruits pourrissent à tes pieds. Là-bas, tu n'aurais même pas besoin d'en produire, on en regorge ; en revanche, on manque d'ombre.

— On manque d'ombre ?

— Parfaitement. L'ombre, dans les villes que je fréquente, et j'en fréquente beaucoup, c'est très recherché. Très apprécié. Il y a un public. Donc il y a un marché.

— Un marché ?

— Je t'expliquerai. Bref, tu serais le bienvenu. Tu réjouirais les citadins de l'éclat de ta verdure. Tu serais un joyeux perchoir pour les oiseaux. As-tu pensé à ton *utilité*, dans le monde ? Non seulement on a besoin de toi, mais tu participerais à *tout ce qui se passe* ! Tu rayonnerais, en quelque sorte, que ton lieu de villégiature soit Place du Marché ou le long des Grands Boulevards. Finie la solitude, et donc, fini l'ennui. Tu frémissais à l'annonce des nouvelles que les échos propagent dans les airs. Les amoureux viendraient s'embrasser sous ton ombre ; tu entendrais leurs confidences...

— Mais comment faire ?

Il lui fut impossible d'en savoir plus : la Rumeur s'était éclipsée en s'abandonnant à la brise du soir.

L'Arbre passa une longue semaine d'agitations intenses. Que de perspectives ! mais que de difficultés aussi ! L'écorce de son tronc se plissait à la pensée de tout ce qu'il lui faudrait affronter. Aller en ville : par quel moyen ? Se transplanter : à l'aide de qui ? Partir : pour quelle cité ? Il ne pouvait tout de même pas sortir de terre et aller à l'aventure au gré des chemins, en risquant de tomber au moindre déséquilibre. Les suggestions de la Rumeur, dès qu'on les envisageait avec sérieux et réalisme, n'avaient plus de sens. C'était un mauvais rêve. Il lui fit part de ses doutes quelque temps après, quand la dame au souffle léger revint frôler sa frondaison.

— Tu m'amuses, lui répondit-elle. Lorsqu'on est motivé, on trouve toujours la solution. Veux-tu *réellement* faire le voyage ? Voilà ce que tu dois savoir. Le reste coulera de source. Je t'aiderai si tu veux.

— Mais...

— À toi de faire ton choix. Désires-tu oui ou non accéder aux lumières de la ville ? Voilà la question. Si oui, tu peux compter sur moi.

— Mais... revient-on du voyage ?

— Tout est possible. Beaucoup de tes confrères, ayant migré en ville pour y vivre et servir, sont revenus ici vivre paisiblement une retraite méritée. La vie moderne autorise toutes les transplantations. La cité est l'avenir des plantes modernes. Alors, es-tu partant ?

— À la réflexion, dit l'Arbre, je crois que... Disons que oui.

Il reprit avec plus de détermination :

— Je suis partant. Mais, en pratique...

— Ne te préoccupe pas des détails. On trouve toujours des gens pour s'en charger. J'ai l'art d'inspirer aux hommes leurs libres décisions...

La Rumeur attendit trois semaines avant de revenir. L'Arbre doutait, se rongait, se morfondait. Il avait donné son accord. L'avait-elle oublié ? On était fin septembre, et il se demandait quand et par qui le « voyage » serait organisé.

Il en rêvait le soir, il en frissonnait le matin.

Avait-il tort d'avoir fait confiance à la Rumeur ? Celle-ci avait la paradoxale réputation d'être à la fois séduisante et désintéressée : elle propageait simplement ce qui était dans l'air du temps, en toute bonne foi. C'était sa vocation et sa nature. Alors, que pouvait-il craindre ?

Par un jour de grand vent où ses premières feuilles mortes tournoyaient dans l'espace, elle apparut enfin, et lui annonça la bonne nouvelle. Elle avait réussi à persuader le Maire d'une métropole régionale des environs. On avait besoin de jeunes arbres pour y reverdir le centre ville piétonnier. Elle avait attiré l'attention sur lui et sur ses proches. L'opération aurait lieu en novembre.

« J'irai te visiter quand tout sera fait », conclut-elle. Et elle s'en-vola précipitamment, vu la tempête qui s'annonçait.

Un beau matin, peu après la Toussaint, arriva par le chemin boueux un camion surmonté d'une grue qui, dans la brume, avait l'air d'un dinosaure. Deux bûcherons en sortirent, l'un avec une tronçonneuse, l'autre avec une bêche.

L'Arbre trembla de toutes ses branches, malgré l'absence de vent, dans l'angoisse soudaine d'être massacré sur-le-champ. Mais il se raisonna, et reprit son grand calme.

Les bûcherons, en sifflotant, se mirent à déblayer largement la terre autour du jeune tronc. Au passage, quelques racinelles furent entaillées ou tranchées.

Ils creusèrent ensuite, coupant cette fois-ci des racines plus conséquentes. La bêche ne suffisant plus, il fallut recourir à la hache pour tailler dans les racines profondes.

L'Arbre retenait son souffle, grimaçait, souffrait, s'affolait de sentir des saignements de sève se perdre dans le sol. Mais en adulte digne de ce nom, il maîtrisa son effroi. Il serait récompensé plus tard. On n'a rien sans rien.

C'est alors qu'eut lieu la phase décisive à laquelle il ne s'attendait pas. Ayant mis à nu ses trois racines majeures, les bûcherons déroulèrent du camion un long câble d'acier et l'enroulèrent autour du tronc, en protégeant l'écorce par des chiffons. Le moteur démarra, le câble se tendit. Et ce fut, dans une horreur indicible, l'arrachement du corps hors des entrailles de la terre.

L'Arbre poussa un cri sec que couvrit le rugissement du moteur, fut traîné quelques mètres sur un amas de glaise et de feuilles mortes, et s'affala en craquant, surpris dans sa terreur de se sentir encore vivant.

Abasourdi, lacéré de blessures qu'il n'identifiait plus, il crut entendre l'un des hommes qui disait « *Il faut le rafraîchir* », subit encore dans la torpeur le supplice de la tronçonneuse qui élaguait ses membres, se sentit vaguement ficelé et empoté dans un caisson rempli de terre, et quand les mâchoires de fer de la grue l'enlevè-

rent brutalement, pour le tasser dans la benne contre trois ou quatre individus de son espèce, il sut qu'on allait le conduire vers une mort certaine dans une fosse obscure.

Transbahuté dans le camion qui faisait des sauts de géant en avançant les ornières, il s'efforça de formuler ses adieux à la vie, et sombra dans l'inconscience.

Au milieu de la nuit, réveillé par ses souffrances, il s'étonna d'abord d'exister; puis, assailli par les souvenirs cauchemardesques de son opération, il pleura. Il comprenait trop tard qu'il n'y avait pas de transplantation sans déracinement. Des larmes de sève coulaient discrètement le long de son écorce griffée. Il était là, déporté loin de tout, dans un hangar hostile où s'entendait le sourd gémissement de ceux qui avaient subi le même sort, cru aux mêmes promesses.

Le jour se leva. Un triste jour d'automne. Des ouvriers en bleu de travail passèrent, indifférents. Des véhicules entraient et sortaient. Les plantes parquées dans ce hangar, et qui la nuit gémissaient, maintenant se taisaient, attentives aux mouvements, aux paroles, aux moindres bruits qui allaient leur signifier leur destin...

Deux hommes en costume de ville firent leur apparition, parlant haut et fort avec beaucoup d'assurance. Ils venaient inspecter la marchandise. Ils employaient le mot « sujet », et disaient en passant : « Voilà un beau sujet » ou « Je ne crois pas que celui-ci reprendra ». L'Arbre fut surpris de les entendre commenter son propre cas :

— Celui-ci n'est pas mal, mais on dirait qu'il a souffert.

— Il est à replanter d'urgence. Chez certains sujets, il faut éviter le syndrome dépressif consécutif à l'amputation d'un membre.

Ces propos étranges ne manquèrent pourtant pas de le reconforter.

De fait, le lendemain, il fut embarqué avec d'autres congénères dans une remorque. Après plusieurs heures de transport, il se trouva déposé avec précaution dans un grand trou qui l'attendait, au cœur de la grande ville, Place du Marché. L'ayant planté bien droit, des jardiniers recouvrirent ses racines d'une bonne terre qu'il apprécia. On lui infligea la présence de deux « tuteurs » serrés contre lui, comme s'il en avait eu besoin à son âge, mais c'était provisoire. Enfin, deux grandes pièces de métal semi-circulaires furent fixées à ses pieds autour de son tronc. Il ne lui restait plus qu'à tenter de revivre, dans l'atmosphère animée et lumineuse de la cité.

L'hiver ne lui fut pas désagréable. Tout en s'évertuant à panser ses plaies et à raviver ses racines dans les profondeurs du sol, il huma le climat des rues, se familiarisa avec quelques arbres frères, devint l'ami d'un bon vieux réverbère qui se plaisait à raconter le passé. Cette nouvelle vie devait peu à peu calmer en lui le souvenir traumatisant de l'arrachement.

Certes, il restait un point auquel il ne parvenait pas à s'habituer : c'était ce grondement ininterrompu d'un centre ville en constante ébullition, qui culmina d'ailleurs fin décembre et début janvier. Tard dans la nuit, tôt le matin, il y avait des jets de phares, des éruptions de bruits indéterminés, des rires d'humains en troupeaux, et cette perpétuelle luminosité voilant le ciel étoilé. Tout cela dérangeait son besoin d'immersion dans la grande méditation hivernale. Il eût aimé rêver comme au temps de sa jeunesse, la tête dans le cosmos ; mais sa rêverie ne pouvait plus se déployer et s'élever vers les confins de l'univers. Plus simplement, il aurait voulu pouvoir s'endormir chaque soir, dormir et dormir encore, mais chaque chose en ces lieux demeurait éveillée. Il aspirait mélancoliquement à ce long repos de la morte saison sans lequel il n'est pas de fête printanière ; mais les artères de la cité, toujours en mouvement, n'autorisaient pas ce type de répit. La ville ne savait pas mourir pour renaître.

Pourtant, l'Arbre reprit une certaine vigueur. Il se laissa ressaisir par le puissant désir de mener à bien la migration qu'il avait entreprise. Il *devait* réussir. Le Réverbère, qui en savait long sur le sujet, l'avait averti : « Un arbre transplanté ne doit pas se laisser abattre. » Forte devise, qu'il méditait souvent. Elle l'encourageait à relativiser la douloureuse extirpation subie cinq mois plus tôt, et même, à lui trouver après coup le sens d'une épreuve salutaire et féconde. « Ce devait être pour mon bien », se disait-il.

La vivacité des gels matinaux, en avril, le piqua d'un nouvel élan. Les douceurs vespérales de mai émurent la moindre de ses fibres. Si ses embryons de fleurs étaient rachitiques, en revanche, l'éclosion des premiers bourgeons et leur déploiement inespéré le ravirent. À son grand étonnement, l'air saturé de gaz de la ville semblait doper la croissance de ses feuilles. Il *respirait*, il régénèrait simultanément l'atmosphère citadine, on venait prendre le frais à l'abri de son feuillage où les moineaux pépiaient, la vie était belle, et l'avenir plein d'espérance. C'est à ce moment que la Rumeur passa et s'esclaffa devant la « magnificence » de sa frondaison. « C'est la gloire ! fit-elle. Tes parents vont être fiers de toi,

et tes cousins, envieux ! ». Elle recueillit les quelques mots de gratitude que méritaient ces flatteuses paroles, et reprit son vol sans insister.

L'été vint vite.

Tout prenait d'ailleurs de la vitesse dans son existence. Juillet fut à la fois ensoleillé et pluvieux ; il y avait un peu moins de circulation, un peu plus de piétons alertes dans les rues, et des touristes multicolores. Les parfums de fleurs et de fruits étaient enivrants certains soirs. Il apprécia particulièrement la chaude odeur dégagée par l'asphalte des routes, lorsqu'un bel orage succédait à une journée caniculaire.

Août lui apporta quelques désagréments. Ses feuilles roussissaient. Ses fruits se desséchaient précocement. Cette année était une année de reprise, pensa-t-il, ce qui expliquait cette chute de fécondité. Cependant, la sécheresse était là : plus de pluies, fort peu d'humidité dans le sol ; l'air devenait âcre et lourd. L'Arbre attendait avec impatience la relative fraîcheur de la nuit, en regrettant les sources de son bocage d'antan. Impossible ici de vraiment se désaltérer ! Au fil des heures, il en était réduit à espérer le passage d'un mendiant ou d'un chien venant au hasard pisser sur son tronc.

L'arrière-saison ne fut pas laide, mais infiniment moins belle et moins vive que les splendeurs de l'automne en forêt, à l'époque où des brassées de feuilles de toutes teintes tapissaient ses pieds. Ses fruits secs étaient tombés ; ses feuilles rousses et crasseuses qui chutaient, à peine déposées par le vent sur le sol, étaient balayées, entassées, brûlées. La circulation, les bruits, les miasmes du quartier saturaient l'atmosphère. Les gens, redevenus actifs, montraient un visage triste et froid annonçant la grisaille de l'hiver. Les oiseaux se disputaient les miettes du marché. C'était la ville désenchantée.

La saison hivernale fut pour lui une longue déconvenue.

Un an plus tôt, grand convalescent soucieux de survivre, il n'avait voulu voir que les aspects positifs de la situation.

Maintenant, l'espace et le temps lui apparaissaient dans toute leur monotonie urbaine. En ville, il n'y avait pas d'hiver. Tantôt un brouillard poisseux et frigorifiant, tantôt une neige salie qui se muait en crasse. Il regrettait la nudité des bois givrés, les sols engourdis par le gel, et même l'effroi de sentir ses membres craquer sous la glace. C'était rigoureux, mais fortifiant. Là-bas, l'hibernation était encore une forme de vie, secrète et formidable. Ici, on ne

pouvait fuir la noirceur des jours qu'en végétant dans une léthargie stupide, seule capable d'anesthésier les nostalgies.

Contre cela, il faisait front. Il n'avait pas déprimé. Il continuait d'espérer sans savoir quoi. Mais que pouvait-il advenir de lui ? Allait-il, en plein âge mûr, déjà songer à la retraite, cette retraite fleurie dont la Rumeur lui avait fait la promesse ?

Le printemps revint. Puis l'été, puis l'automne, et l'hiver.

Puis une nouvelle année. Puis deux, puis trois. Chaque semaine, chaque jour se déroulait avec une lenteur désespérante ; et cependant, les mois et les années filaient, emportés par une accélération fantastique. Les troncs se ridaient, la pollution s'installait dans les crevasses, les écorces étaient minées de parasites dévorants qui empêchaient de sombrer dans un sommeil perpétuel. On était pris d'une sorte de vertige alanguissant devant le mouvement inéluctable du temps qui fuyait. On finissait par se dire que tout était bien comme c'était, puisque rien ne pouvait être autrement. Et l'on renonçait.

L'Arbre, sentant venir ensemble les menaces du vieillissement et la tentation de l'apathie, décida de se secouer. Il était grand temps de déjouer le piège.

— Personne n'envisage donc de repartir d'ici ? chuchota-t-il un jour, avant l'aube, à son voisin le Réverbère.

— La plupart restent, répondit celui-ci. Pour les arbres, la cité est une drogue : on vomit au début ; on s'accoutume ensuite ; et l'on finit par ne plus pouvoir s'en passer.

— Aucun n'a tenté de s'enfuir ?

— Je ne m'en souviens pas. Il n'est pas évident de retourner dans des lieux sauvages auxquels on n'est plus adapté.

— Mais on m'a laissé croire que certains, à l'heure de la retraite, repartaient couler des jours...

— Balivernes ! Ils sont abattus avant, et remplacés par de jeunes sujets. Il faut un sacré vouloir-vivre pour supporter cette existence jusqu'à la retraite, et une formidable énergie alors, pour oser l'envisager loin d'ici.

— Mais ?

— À la réflexion, je crois n'en avoir connu qu'un seul qui ait trouvé une solution originale pour quitter ces lieux où il se morfondait. Il devint voyageur de commerce.

— Comment cela ?

— C'était un sauvageon qui ne tenait pas en place. Il débordait de

vitalité, croissait en tout sens malgré les tailles sévères, soulevait avec ses puissantes racines les grilles de métal qui encerclaient son pied. Un personnage hors norme, intenable, méconnu. Nous avions un phénomène, Place du Marché, peut-être même un mutant, et personne ne s'en souciait ! La Rumeur, dès qu'elle apprit la nouvelle, se mit à dire un peu partout qu'il fallait faire quelque chose, et capter à des fins utiles une pareille énergie. Le dirigeant d'une puissante firme d'engrais verts eut vent de la chose, et proposa immédiatement d'embaucher notre ami comme voyageur de commerce, persuadé de la fantastique crédibilité qu'un pareil représentant conférerait à ses produits. Il lui offrait une automobile, six semaines de vacances en forêt chaque été, de l'engrais en abondance pour ses besoins personnels, que pouvait-il désirer de plus ? Le contrat fut signé, et l'aventure commença.

— Ah bon ?... et *concrètement* ?

— Quand on est sûr de son désir, on trouve toujours les moyens de le mettre en œuvre.

— J'aimerais quand même savoir comment un arbre a pu conduire une voiture !

— Le plus simplement du monde. J'ai assisté à ce miracle qui n'en était pas un. On le déterra avec précaution en novembre. Une fois les grilles retirées, d'ailleurs, il avait presque réussi à se sortir tout seul du sol boueux. Puis on rogn ses racines principales, après une piqure insensibilisante. De sorte que l'une d'elles, la plus large, lui permit de se tenir sur le siège de l'estafette, tandis que les deux autres étaient respectivement affectées à l'accélérateur et au frein. Des branches médianes furent reliées au volant. On pratiqua une ouverture dans le toit pour que sa tête et son feuillage, soigneusement taillés, puissent s'imprégner à volonté du vent et de la pluie. Il lui fut dès lors commode, avec quelques prothèses, de sillonner la campagne et les villes pour promouvoir les engrais. On imagine la foudroyante progression du chiffre d'affaires qui s'ensuivit. Là est le véritable miracle.

— J'avoue que ton histoire me laisse un peu rêveur.

— Il n'y a pourtant pas d'autre choix. Ou bien croupir ici, ou tenter l'aventure.

— Tu crois ?... Mais où mène l'aventure ?

— Ça ! L'aventure n'en est plus une si on sait où elle mène.

— Où donc a-t-elle conduit notre voyageur de commerce ?

— J'ai entendu dire qu'il entra en conflit avec son patron pour une question de pourcentage sur le chiffre des ventes, au point de

rompre son contrat et de se mettre au service d'un fabricant de pâte à papier.

— De pâte à papier ? Mais c'est une trahison !

— Chacun survit comme il peut dans un monde difficile.

— Et qu'est-il devenu ?

— On ne sait. Il a sans doute fait fortune. Aux dernières nouvelles, il se serait expatrié en Suisse...

De cette bouleversante conversation, l'Arbre ne se remit pas en un jour.

Tout un hiver, il médita l'histoire du sauvageon reconverti en voyageur de commerce. Il en tirait deux certitudes : d'abord qu'il était possible, une fois les grilles de métal retirées, de s'extraire soi-même du sol et de se mouvoir sur ses membres ; ensuite, qu'il fallait agir au plus tôt, avant que ses forces entrent dans leur déclin. Bien des questions demeuraient pourtant. Fallait-il en parler avec ses voisins, qui avaient renoncé à tout rêve de retour ? S'il parvenait à se déterrera un jour, trouverait-il un véhicule ? Saurait-il le conduire ? Et dans quelle direction ? La Rumeur le guiderait-elle ? Ou devrait-il aller au hasard des chemins, en se déplaçant sur ses seules racines ?

Quoi qu'il en fût, il était décidé à fuir.

Un an passa encore. Le Réverbère lui tenait compagnie, l'encourageait dans son projet, et cherchait dans sa vaste mémoire des précisions utiles à sa réalisation. Mais l'occasion ne se présentait pas. Il eût été tentant d'interroger la Rumeur, toujours au fait de ce qui se tramait partout ; mais l'Arbre sentait bien le risque qu'il eût pris en lui confiant son dessein. Elle n'était plus fiable à ses yeux.

Deux ans passèrent, en vain. Puis un long hiver sale et visqueux. Et c'est alors, peu avant le printemps, à la sève montante, que se produisit la circonstance tant attendue. Des agents de l'équipement avaient dégagé les grilles métalliques pour bêcher le peu de terre qui entourait le tronc des arbres du Marché. Le travail n'étant pas achevé, ils étaient repartis le soir sans les remettre en place. Des averses abondantes, les jours précédents, avaient considérablement amolli le sol.

— C'est le moment ou jamais, lui dit le vénérable Réverbère d'une voix cassée, non sans quelques larmes qui mouillaient sa lumière. Lève-toi et marche ! Rejoins, si tu le peux, ton paradis perdu.

— Adieu, Frère ! dit l'Arbre au Réverbère.

Alors commença l'odyssée.

La première épreuve fut pour l'Arbre de hisser hors de la terre ses racines majeures. Lentement, il sortit la première qui glissa comme une tentacule, et vint se poser sur le trottoir. Pour la seconde, ce fut plus délicat : il ne fallait pas perdre l'équilibre ; par bonheur, il put s'appuyer sur le Réverbère, qui apprécia ce contact amical. La dernière racine, la plus puissante, nécessita de terribles efforts. Elle tenait par de nombreuses radicelles aux aspérités souterraines. L'Arbre s'arc-bouta et, puisant dans sa racine même l'énergie d'extraire sa racine, l'extirpa sèchement en basculant vers l'arrière. Il vacilla dangereusement, mais par miracle, parvint à se maintenir debout, en faisant la douleur de ses multiples déchirures. Il ne voulait pas réjouir ses voisins, trop envieux pour ne pas désirer son échec, eux dont la grande peur eût été qu'on les reconduisît dans leur terroir originel.

Ce fut alors le grand départ.

— Adieu Frère, reedit-il au Réverbère, tout au regret de le quitter.

— Adieu, lui répondit l'Éclaireur des nuits. N'oublie pas de te diriger vers le sud-ouest. Dès que tu seras hors la ville, tu humeras le fond de l'air, et le souffle des bois se fera sentir jusqu'à toi.

Vint la seconde épreuve, celle de la marche. Ce n'était pas un mince apprentissage que de se déplacer sur trois racines. Après divers essais de reptation, l'Arbre mit au point une technique circulaire. Il lançait le plus loin possible une racine sur sa droite ; puis il avançait face à lui l'autre racine latérale en se penchant légèrement ; il lui suffisait alors de ramener la racine arrière sur son côté gauche, à la place de la précédente ; et ce mouvement de rotation, à chaque fois, le faisait progresser d'environ cinquante centimètres. C'était lent et douloureux, car il saignait en frottant de tout son poids sur l'asphalte ; mais il n'avait pas le droit de souffler.

Vers cinq heures du matin, il avait atteint l'un des grands boulevards, après un trajet de quelque deux cents mètres. Un exploit ! Il était temps de se reposer. Habilement, il se posta dans l'alignement des arbres qui bordaient la voie, sur le trottoir, pour ne pas se faire repérer des autorités municipales. On imagine la tête de ses confrères, à l'arrivée de ce sujet itinérant ; mais aucun, il faut le souligner, ne le dénonça. Les tilleuls, compatissants, l'embaumèrent comme un malade égaré de son hospice. Les platanes, larges d'esprit, se faisaient un point d'honneur d'accueillir l'immigré.

Long fut cependant le jour qui suivit ! Ne pouvant se mouvoir dans le paysage urbain, l'Arbre était tout à sa souffrance. Ses racines, meurtries, avaient chauffé. Ses premières feuilles, à peine

dépliées, étaient trop peu nombreuses pour qu'il pût respirer. Il avait soif à en hurler. C'était l'horreur.

À l'approche de minuit, quand la cité fut endormie, il s'ébranla et repartit coûte que coûte, en craquant de toute sa carcasse. Il avait failli s'assoupir dans la douceur du soir. Mais l'instinct de survie fut le plus fort. Et cette fois, maîtrisant parfaitement sa technique rotative, il fit pendant la nuit plus de sept cents mètres.

De loin, il faisait penser à ces patineurs qui, tout en pivotant sur eux-mêmes, n'en parviennent pas moins à glisser tout droit sur la glace. Vers les trois heures du matin, il s'offrit le plaisir de franchir un pont désert, en occupant pleinement la chaussée. À l'aube, il se dissimula dans un square où ses racines purent patauger discrètement dans une flaque, près d'un parterre de roses. Quelques mendiants en état d'ivresse ne s'émurent pas de sa présence inaccoutumée au milieu du chemin. Ni des gamins jouant aux billes. Là où l'animal humain ne savait plus observer la nature, les arbres surnuméraires passaient inaperçus.

Trois jours et trois nuits à ce rythme, dans cette angoisse de tous les instants, lui furent encore nécessaires pour qu'il parvînt aux frontières de la cité et de la plaine. Cependant, le chemin qu'il avait dû parcourir était beaucoup plus court que prévu. Il comprit alors qu'il n'avait pas été logé au cœur de la ville, comme il l'avait cru, mais dans un médiocre quartier de la périphérie. Il n'avait vraiment rien à regretter...

Alors, devant la plaine qui s'étendait sans fin et ce ciel libre où chevauchaient les nuages à perte de vue, il ne put retenir un long sanglot. Sa fatigue l'avait rendu fébrile. Ses feuilles s'étaient sans doute déployées pour qu'il pût mieux respirer, mais c'était en puisant dans les réserves de sa sève profonde. Voici près d'une semaine qu'il n'avait pu se ressourcer ! Il était exsangue, il n'en pouvait plus. Seule la sensation du sol argileux à ses pieds, apaisant les brûlures de ses racines, le retint de se coucher sur le flanc.

Il songea à l'ami Réverbère. Il releva le front. Il huma dans la fraîcheur de l'air les senteurs natales de la forêt lointaine. Ce fut alors l'appel. Son écorce en frémit comme une nouvelle peau. Et il reprit sa marche.

Maintenant, il savait vers où se diriger. Mais que d'obstacles encore sur la voie du retour à la vie !

À peine avait-il franchi quelques champs (trop boueux), traversé quelques bosquets (trop touffus), qu'il buta contre des routes. Il y

en avait partout. Il fallait attendre la nuit, éviter les fossés que bordaient parfois des accotements instables. Les ruisseaux, et aussi de petits cours d'eau, venaient se mettre en travers de son chemin. Des clôtures en fil de fer barbelé, des ponts fragiles, des hameaux reculant des bûcherons sans foi ni loi, lui imposaient de longs et pénibles détours. Son seul réconfort était de pouvoir tremper ses racines ici ou là, se désaltérer, et faire halte dans la brume avant de reprendre son fardeau.

Il y eut d'autres incidents. Deux chevaux égarés vinrent se frotter contre lui pour perdre leur poil d'hiver, au risque de le faire tomber. À l'approche d'un bois, une biche affamée tenta de grignoter ses feuilles et ses branches nouvellement poussées; par bonheur, elle n'arriva pas à les atteindre. Puis ce fut une formidable giboulée, avec tornade et chute de grêlons, qui faillit l'emporter, et détruisa son feuillage naissant. Il se consola en songeant qu'avec une frondaison plus fournie, il eût été précipité à terre en donnant prise à la tempête. Le front criblé d'impacts, ignorant ses flétrissures, il repartit clopin-clopat vers le pays natal, vers ce havre de paix si longtemps espéré où il allait bientôt reprendre racine.

Combien de lieues dut-il franchir, combien de jours? Un mois peut-être, avant de se trouver enfin au pied de la colline, — oui, c'était bien elle! —, la verdoyante colline au-delà de laquelle s'étendait la forêt de son enfance.

C'est à l'aube qu'il arriva. Exténué, il ressemblait dans les brumes matinales à un vieillard squelettique, un de ces fantômes d'arbres exilés en ce monde sur lesquels les oiseaux eux-mêmes évitent de se percher.

À la pensée de l'escalade qui l'attendait, sur la sente tortueuse qui s'élevait devant lui, au lieu d'une immense joie, il éprouva une inexplicable défaillance. La hâte, l'essoufflement, un silence hostile porteurs de sombres pressentiments lui donnaient soudain l'envie de se coucher à terre, et renoncer pour toujours!

Horrible tentation! Et pourquoi à ce moment précis, où il touchait au but? Quel démon essayait donc de le retenir?

Il se ressaisit. Quel lamentable exemple c'eût été pour ses compagnons, pour tous les combattants de la nature qui refusaient la servitude! Il n'avait pas le droit d'échouer! Un ultime acte de volonté s'imposait, au nom de tous ses frères. Il chassa le doute de son âme et, avec d'infinies précautions, se mit à gravir le sentier plein d'ornières et de rocs qui grimpait tout là-haut.

Il estimait à une matinée le temps nécessaire à l'ascension. Il

avait préféré marcher à la lumière du soleil, ne craignant plus désormais de fâcheuses rencontres. Le dernier acte devait être pleinement assumé.

Vers le milieu du jour, proche du sommet, il ne fut pas peu surpris d'entendre le vent qui grondait au loin, sans qu'il y eût un seul nuage dans le ciel. Il attribua cette hallucination auditive à son harcèlement.

Il fit encore quelques mètres en titubant pour franchir un dernier talus... Et soudain, il se figea, stupéfié et accablé devant le fantastique spectacle qui s'offrait à une centaine de mètres.

La futaie paternelle où il avait tant espéré replonger et renaître avait fait place à une magnifique autoroute, lumineuse et bourdonnante !

Elle s'étendait d'un horizon à l'autre, sans verdure et sans âme, dans un vacarme qui ne s'arrêtait jamais, derrière d'infâmes ronciers de grillages et de barbelés, sous la sécheresse inhumaine d'un soleil lunaire !

Tétanisé par cette vision, l'Arbre demeura plus d'une heure campé sur ses moignons, à demi-mort avant de l'être tout à fait, dans la plus profonde déréliction. Il lui était impossible de pleurer, impossible de comprendre, impossible même de sentir la légère brise dont le ciel lui envoyait la caresse.

Il remua enfin, comme pour revenir sur ses pas – mais où aller maintenant ?

Il réussit à faire demi-tour, haleta une dernière fois, redescendit pour se mettre hors de portée de la vision maudite et de l'inférieur bourdonnement, buta malencontreusement ou intentionnellement sur une souche, dégringola dans le ravin, et finit par échouer dans une sorte de fossé dont il comprit avec soulagement qu'il ne pourrait plus ressortir.

C'est alors qu'il sentit rôder autour de lui la Rumeur qui passait, toujours aussi légère et insouciant.

Il eût été digne de ne plus lui adresser la parole ; cependant, l'Arbre ne put retenir un bref gémissement :

— Quel tort j'ai eu de t'écouter ! murmura-t-il.

— Hé quoi, fit-elle un peu vexée, voilà cinq ans qu'ils ont tout rasé pour que passe l'autoroute : sans moi, tu aurais vécu beaucoup moins longtemps...

— Oh, j'aurais vécu, tout simplement. J'aurais vécu *en harmonie*. Cela ne se mesure pas. Là où tu m'as fait « vivre », j'étais mort.

— Mais on goûtait ton feuillage ! Tu décorais les espaces verts !

— Je n'ai pas porté mes fruits.

— Que ton langage est suranné ! Je ne t'ai rien soufflé d'autre que ce que tu désirais... Tu as choisi.

— Hélas ! dit l'Arbre, quand on quitte ses sources, on ne porte plus de fruits... J'ai lâché la proie pour l'ombre.

Mais la Rumeur n'écoutait plus, happée par d'autres discours qui étaient dans le vent et qu'elle avait pour mission de répercuter ailleurs.

L'Arbre étouffa un sanglot. Si proche de sa fin, il n'avait pas le droit de s'apitoyer sur lui-même. Avant de redevenir humus, de rendre son âme à la Terre ancestrale qui l'avait façonné, il résolut de mettre en garde les jeunes arbustes de la vallée contre les séductions urbaines.

Alors, se recroquevillant sur lui-même, il choisit l'une de ses branches les plus fines, la trempa dans sa dernière sève et, surmontant sa peine, grava sur ses ultimes feuilles que le vent emportait... ce que je viens de raconter.

Le Colloque

**Allocution de Monsieur Ali Kazancigil
au colloque
Défaire le développement,
refaire le monde**

(Unesco, Paris, 28 février-3 mars 2002)

Mesdames, Messieurs,
Chers Amis,

Bienvenue à la Maison de l'Unesco.

C'est avec un très grand plaisir que je vous accueille ici, dans le cadre du Colloque « Défaire le développement, Refaire le Monde ».

Le Programme MOST de l'Unesco, dont le but est de promouvoir et de soutenir des recherches internationales en sciences sociales portant sur les transformations sociales pour ensuite en transférer les résultats aux acteurs politiques et socio-économiques – décideurs, ONGs, communautés de citoyens, etc. – a rejoint l'Association « La Ligne d'horizon – Les amis de François Partant » et *Le Monde Diplomatique*, pour organiser ce colloque, pour deux raisons principales.

D'une part, ce faisant, l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture répond à son mandat constitutionnel, qui lui enjoint de travailler au renforcement de « la solidarité intellectuelle et morale de l'humanité ». Notre Acte constitutif précise aussi que la paix ne saurait durablement se construire uniquement à travers des accords entre les gouvernements, mais

* secrétaire exécutif, programme MOST

qu'elle doit surtout se fonder sur la participation active des peuples.

Organisation intergouvernementale, l'Unesco est donc également celle des sociétés, des communautés et des individus. À ce titre, elle tient à soutenir des réflexions critiques, comme celle auxquelles le Colloque va se livrer, afin d'en tirer des leçons pour la mise en œuvre de ses propres actions. En effet, dans le système des Nations Unies, notre Organisation a toujours eu une fonction un peu à part, un peu critique. C'est à ce titre que l'Unesco a promu dans le passé des idées et concepts comme le développement endogène et lutté contre une conception exclusivement technique, économiciste et gestionnaire du développement, en insistant sur la centralité de la culture et de la diversité culturelle, de même que de la participation citoyenne en cette matière.

Aujourd'hui, le rouleau compresseur de la mondialisation néolibérale laisse à l'Unesco moins d'espace de réflexion et d'action critiques. Vous comprendrez donc que la tenue de ce colloque est précieuse pour nous. En retour, il n'est sans doute pas inutile que vos réflexions se diffusent dans des sphères intergouvernementales. Je ne sais si, comme on l'a dit, les idées mènent le monde, mais elles peuvent influencer les décideurs. À tout prendre, nous préférons, à l'Unesco, que des idées de solidarité et de justice comme celles que vous préconisez influencent davantage les grands acteurs étatiques et économiques qui dominent le monde, que des billevesées – et je reste modéré dans mes propos – comme le postulat du choc des civilisations.

La deuxième raison de la participation de MOST à ce Colloque correspond à celle qui explique l'extraordinaire engouement qu'il a suscité. Je suis à l'Unesco depuis de longues années et je ne me souviens pas d'une autre réunion qui nous ait valu autant de demandes de participation.

En effet, nous avons, vous avez, les citoyens du monde ont un besoin pressant de pensées et de visions nouvelles, offrant des solutions alternatives, par rapport à la triste pensée unique de la mondialisation néolibérale. Nous savons tous que l'ordre mondial actuel, injuste et inégalitaire, piloté par quelques États, les grandes multinationales et les marchés financiers dérégulés, ne sert que les intérêts de 20 % de la population mondiale, dont fait partie la fine couche des élites du Sud, alors que les 80 %, dont la grosse majorité est dans les pays dits en développement, mais qui comprennent aussi les pauvres des pays dits développés, n'est ni viable, ni acceptable.

Il n'est pas viable socialement, car il approfondit les inégalités jusqu'au point de rupture et il conduit à la marchandisation de toutes les sphères de vie et donc à la destruction du lien social.

Il ne l'est pas économiquement, car le capitalisme mondialisé, pourtant libéré de la régulation sociale qui le bordait quelque peu dans les années 1945-1975, à travers l'État Providence, n'échappe pas à ses crises cycliques : le problème historique de la baisse tendancielle du taux de profit et donc de la rentabilité du capital, que Marx avait parfaitement analysé, est toujours présent, comme l'a récemment confirmé une étude d'un économiste français de premier plan, qui n'a rien d'un marxiste attardé, M. Patrick Artus.

Il ne l'est pas sur le plan de l'environnement, ce n'est pas à vous que je vais l'apprendre.

Ce colloque vient donc à point nommé, pour nous faire réfléchir à un monde organisé autrement. Peu importe si on n'est pas d'accord avec toutes les analyses et propositions. L'important est d'en débattre, comme préalable à l'action. La radicalité des politiques alternatives dont vous allez discuter fait tout l'intérêt du Colloque, en ces temps de pensée molle. A titre d'exemple, je citerai la notion de « décroissance soutenable », fondée sur l'idée de produire moins en polluant moins, de réduire la consommation des sociétés riches, de sérieusement partager les richesses avec les populations déshéritées, afin que tous vivent mieux, que vous opposez au concept de « développement durable », objet du Sommet mondial de Johannesburg de septembre 2002, à l'occasion du 10^e anniversaire de la Conférence de Rio de 1992. Nous pensons à l'Unesco que passer en 10 ans du binôme environnement et développement à la notion plus large de développement durable, incluant les dimensions sociale, économique, environnementale, culturelle et politique est un progrès. Vous tous dites non, c'est faux, avec des arguments forts. Tant mieux.

Les institutions, nationales et internationales, ont besoin d'être secouées, remises en question dans leurs certitudes, leurs routines, leur prudence.

Je voudrais terminer cette intervention sur une brève réflexion sur l'utopie et l'action.

Vous êtes porteurs d'une utopie. De bons esprits, qui se prennent pour des réalistes, utilisent ce mot pour tourner en dérision tout ce qui sort de la routine, qui conteste l'ordre établi. Ce n'est pas mon point de vue. Nous avons besoin d'utopie. Actuellement, les utopistes sont les réalistes, car penser un autre monde, une autre mondialisation plus solidaire et fraternelle, est une nécessité incontournable.

Hegel observait que l'histoire avance par son mauvais côté et le monde s'évertue à valider ce constat, surtout aujourd'hui. Les bonnes utopies sont utiles, pour qu'il n'en soit plus ainsi.

Mais la grande difficulté d'un projet de société radicalement nouveau, une fois qu'il est pensé et élaboré, est celle des conditions de son application, c'est à dire du passage à l'acte.

Il y a deux méthodes pour traduire un projet de ce type en actions, en politiques, en institutions : la première est de l'imposer à travers l'action violente d'une avant-garde, d'une élite. On sait ce que cela a donné au XX^e siècle.

La deuxième, la seule qui ouvre la possibilité de réellement changer le monde de façon non violente et durable est la voie de la démocratie, fondée sur la participation de citoyens actifs, organisés et déterminés à modifier le cours des choses à travers la confrontation politique.

Je pense donc que les conditions politiques, dans le sens le plus élevé du terme, de la construction d'un monde nouveau plus solidaire, juste et viable sont aussi importantes que l'utopie elle-même. Car la seule possibilité pour celle-ci d'être mise en œuvre, de manière pacifique et durable, est qu'elle obtienne l'adhésion volontaire des citoyens.

Il y a là matière à un autre colloque : comment peser sur l'État et les acteurs politiques pour faire passer les propositions pour un monde meilleur du champ intellectuel et social au domaine politique ?

Thierry Jaccoud, dans sa contribution à l'excellent numéro de *l'Écologiste* consacré à notre colloque, donne comme exemple le succès d'ATTAC.

Pour ma part, je soulignerais l'importance de la contestation citoyenne de la mondialisation néo-libérale, qui a commencé en décembre 1999 dans les rues de Seattle et a continué dans celles de Washington, de Prague, de Nice, de Stockholm, de Gènes et j'en oublie. Cette contestation est en train de se transformer en une force de propositions, au travers du Forum de Porto Alegre. Les grands acteurs de la mondialisation ressentent désormais la pression de la contestation citoyenne et sont obligés de la prendre au sérieux.

Les rapports de force entre les dominants et les dominés n'en sont pas encore renversés, mais il bougent. Il y a donc des chances pour que des idées et propositions alternatives, avancées par des mouvements de citoyens comme le vôtre, pénètrent le domaine du politique, modifiant les données politiques à l'intérieur des États,

de même qu'au niveau mondial les procédures de prise de décisions au sein d'institutions financières et commerciales internationales comme le FMI, la Banque mondiale et l'OMC.

Je forme des vœux de succès pour notre Colloque, et aussi pour que la collaboration entre « La ligne d'horizon » et le Programme MOST de l'Unesco continue au delà de cet événement.

Merci de votre attention.

Les participants

Frédérique Apffel-Marglin, Christoph Baker, Jean-Louis Bato, John Berger, Jean-Pierre Berlan, Alain Bertrand, Neeti Bhai, José Bové, François Brune, Paolo Coluccia, Frédéric Couchet, Kalpana Das, Maurice Decaillot, Diogène, Edward Goldsmith, Kodjo Gonçalves, Alain Gras, Alain Gresh, Jacques Grinevald, Dipak Gyawali, Olivier Hauville, Jean-Guy Henkel, Bernard Hours, Ivan Illich, Leonardo Iza, Pascale Jamoulle, Ali Kazancigil, Smitu Kothari, Serge Latouche, Pierre-Joseph Laurent, Georges Lawson Body, Yvonne Mignot-Lefebvre, Frédéric Lemarchand, Claude Llana, Jean de Maillard, Suleymane M'Baye, Gérald Narbonne, Emmanuel N'Dione, Helena Norberg-Hodge, Carlos Oyala, Silvia Pérez-Vitoria, Tonino Perna, Marie-Dominique Perrot, Heloïsa Primavera, Majid Rahnema, Rajagopal, Carla Ravaiolli, François de Ravignan, Matthias Riegger, Pascal Renaud, Gilbert Rist, Oswaldo de Rivero, Anne-Cécile Robert, Wolfgang Sachs, Samuel Sajay, Umberto Santino, Gilles Séraphin, Teodor Shanin, Mia Shiva, Michael Singleton, Aminata Traoré, Anne-Marie Vuilleminot, Dana Ward, Lakshman Yapa, Hassan Zaoual.

Les organisateurs et les partenaires

Le colloque « Défaire le développement, refaire le monde » a été organisé par l'association La ligne d'horizon-les amis de François Partant, avec *Le Monde Diplomatique* et le Programme MOST de l'Unesco.

Avec le soutien de :

Ministère des Affaires étrangères, Union européenne, Commission suisse de l'Unesco, Programme MOST (Unesco), Solidarité.

Bibliographie indicative

- AMIN, Samir, *Maldevelopment, Anatomy of a Global Failure*, London, Zed Books, 1990.
- APFFEL MARGLIN, Frédérique, *Dominating Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- BERGERON, Richard, *L'Antidéveloppement*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- BERLAN, Jean-Pierre (sous la direction de), *La Guerre au vivant. Organismes génétiquement modifiés et autres mystifications scientifiques*, Marseille, Agone, 2001.
- BERMAN, Marshall, *All That is Solid Melts into Air : The Experience of Modernity*, New York, Simon & Schuster, 1982 ; London, Verso, 1983.
- BERRY, Wendell, *What Are People For ?*, San Francisco : North Point Press, 1990.
- BODLEY, John H., *Victims of Progress*, Mountain View, Calif : Mayfield Publishing, 1990.
- BODLEY, John H. (ed), *Tribal Peoples and Development Issues*, Mountain View, Calif : Mayfield Publishing, 1988.
- BOVÉ José, DUFOUR François, *Le Monde n'est pas une marchandise*, Paris, La Découverte, 2000.
- BRUNE, François, *Les Médias pensent comme moi !*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- *Médiatiquement correct*, Paris, Paris-Méditerranée, 1998.
- CAILLÉ, Alain, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1989.
- CHARBONNEAU, Simon, *Tristes campagnes*, Paris, Denoël, 1973.
- *Le Système et le chaos*, Paris, Economica, 1990.
- CHARTIER, Anne-Marie, *Essai critique sur le concept de développement*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1996.
- CLASTRES, Pierre, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1991.
- DAHL, G. and Rabo, A., *Kam-Ap or Take-Off ; Local Notions of Development*, Stockholm : Stockholm Studies in Social Anthropology, 1992.
- DOUTHWAITE, Richard, *The Growth Illusion : How Economic Growth has Enriched the Few, Impoverished the Many and Endangered the Planet*, Dublin : Lilliput Press, 1992.
- DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1967.
- *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1976.
- ESCOBAR, Arturo, *Encountering Development : The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1995.
- ESTEVA Gustavo, MADHU SURI Prakash, *Grassroots Post Modernism. Remaking the Soil of Cultures*, London, Zed Books, 1998.
- FALS BORDA, Orlando, *Knowledge and People's Power*, Delhi : Indian Social Institute, 1988.
- FERGUSON, James, *The Anti-politics Machine : "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge : Cambridge University Press, 1990.

- GOLDSMITH Edward, *Le Défi du XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Rocher, 1994, Réédition 2002.
- GOLDSMITH Edward, Mander Jerry, *Le Procès de la mondialisation*, Paris, Fayard 2001.
- GOLDSMITH, Edward et al. (sous la direction de), *The Future of Progress*, Totnes, Green Books, 1995.
- GRAS Alain, JOERGES Bernard, SCARDIGLI Victor (sous la direction de), *Sociologie des techniques de la vie quotidienne*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- HOURS, Bernard, *L'Idéologie humanitaire ou le spectacle de l'altérité perdue*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Hours, Bernard, *Domination, dépendances, globalisation*. Paris, L'Harmattan, 2002.
- ILLICH, Ivan *Libérer l'Avenir*, Paris, Seuil, 1969.
- *Une société sans école*, Paris, Seuil, 1971.
- *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.
- *Énergie et équité*, Paris, Seuil, 1973.
- *Némésis médicale*, Paris, Seuil, 1975.
- *Le Chômage créateur*, Paris, Seuil, 1977.
- *Le Travail fantôme*, Paris, Seuil, 1981.
- *Le Genre vernaculaire*, Paris, Seuil, 1983.
- *H2O. Les Eaux de l'oubli*, Paris, Lieu commun, 1988.
- *ABC : l'alphabétisation de l'esprit populaire*, Paris, La Découverte, 1990.
- *Du lisible au visible : la naissance du texte*, Paris, Cerf, 1991.
- *Dans le miroir du passé*, Paris, Descartes et Cie, 1994.
- Institut Interculturel de Montréal (IIM), *Living with the Earth : Cross-cultural Perspectives on Sustainable Development : Indigenous and Alternative Practices*, The Colloquium Report, Oxford, Québec, 1992.
- KOHR, Leopold, *The Breakdown of Nations*, New York : Dutton, 1978.
- KORTEN, David, C., *When Corporations Rule the World*, London : Earthscan, 1996.
- KOTHARI, Rajni, *Rethinking Development : In Search of Human Alternatives*, Croton-on-Hudson : Apex Press, 1989.
- LATOUCHE, Serge, *L'Occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte, 1989.
- *La Planète des naufragés*, Paris, La Découverte, 1991.
- *La Mégamachine*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1995.
- *Les Dangers du marché planétaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998.
- *L'Autre Afrique*, Paris, Albin Michel, 1998.
- *La Planète uniforme*, Castelnau Le Lez, Climats, 2000.
- *La Dérision de la raison économique*, Paris, Albin Michel, 2001.
- LATOUCHE Serge, NOHRA Fouad, ZAOUAL Hassan, *Critique de la raison économique*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- L'Écologiste*, n° 6, volume 2, n° 1, Paris, 2001.
- MAILLARD, Jean de, *Le Marché fait sa loi*, Paris, Mille et une nuits, 2001.
- MANDER, Jerry, *In Search of the Sacred*, San Francisco, Sierra Club Books, 1991.

- MARTIN, Hervé René, *La Mondialisation racontée à ceux qui la subissent*, Castelnau-le-Lez, Climats, 1999.
- NANDY, Ashis, *The Intimate Enemy*, Bombay : Oxford University Press, 1987.
- N'DIONE, Emmanuel, *Dynamique urbaine d'une société en grappe*, Dakar, Enda, 1987.
- *Réinventer le présent*, Dakar, Enda-Graf Sahel, 1994.
- *L'Économie urbaine en Afrique*, Paris, Karthala, 1994.
- *Pauvreté, décentralisation et changement social*, Dakar, Enda Graf Sahel, 1999.
- NICOLAS, Guy, *Don rituel et échange marchand dans une société sahélienne*, Paris, Institut d'ethnologie, 1986.
- *Du don rituel au sacrifice suprême*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1996.
- NORBERG-HODGE, Helena, *Quand le développement crée la pauvreté. L'exemple du Ladakh*, Paris, Fayard, 2002.
- PARTANT (François) *La ligne d'horizon*, Paris, La Découverte, 1988.
- *Cette crise qui n'en est pas une*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- *La Fin du développement*, Paris, Actes Sud, 1997 (réédition).
- *Que la crise s'aggrave !* Paris, Solin, 1978, Réédition 2002, Parangon.
- PELT, Jean-Marie, *Plantes en péril*, Paris, fayard, 1997.
- POLANYI, Karl, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1983.
- *The Livelihood of Man*, New York, Academic Press, 1977.
- PONCELET, Marc, *Une utopie post-tiermondiste*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- RAHNEMA, Majid and BAWTREE, Victoria, (ed.) *The Post-Development Reader*, London, Zed Books, 1997.
- Ravignan, François de, *L'intendance ne suivra pas*, Paris, La Découverte, 1988.
- *La Faim, pourquoi*, Paris, Syros, 1993.
- *L'Avenir d'un désert : au pays sud-audois*, Villelongue d'Aude, Atelier du gué, 1996.
- RIST Gilbert, SABELLI Fabrizio, *Il était une fois le développement*, Lausanne, Éditions d'en bas, 1986.
- RIST Gilbert, RAHNEMA Majid, ESTEVA Gustavo, *Le Nord perdu. Repères pour l'après-développement*, Lausanne, Éditions d'en bas, 1992.
- RIST Gilbert, PERROT Marie-Dominique, *La Culture, otage du développement*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- RIST, Gilbert, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.
- SACHS, Wolfgang (ed), *The Development Dictionary : a Guide to Knowledge and Power*, London, Zed Books, 1992.
- *Global Ecology*, London, Zed Books, 1993.
- SACHS Wolfgang, ESTEVA Gustavo, *Des ruines du développement*, Montréal, Ecosociété, 1996.
- SACHS, Wolfgang, *Planet dialectics*, London, Zed Books, 1999.
- SAHLINS, Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976.

- SCOTT, James C., *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Resistance*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1987.
- *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts*, New Haven, Conn. : Yale University Press, 1990.
- SEABROOK, Jeremy, *Victims of Development*, London : Verso, 1993.
- SEABROOK, Jeremy and BLACKWELL, Trevor, *The Revolt Against Change : Towards a Conserving Radicalism*, London : Vintage, 1993.
- SHIVA, Vandana, *Staying Alive : Women, Ecology and Development*, London, Zed Books, 1989.
- *The Violence of the Green Revolution*, London, Zed Books, 1991.
- *Le Terrorisme alimentaire*, Paris, Fayard, 2001.
- SINGLETON, Michael, *Amateurs de chien à Dakar*, Louvain-la-Neuve/Paris, Academia-Bruylant/L'Harmattan, 1998.
- TEMPLE Dominique, CHABAL Mireille, *La Réciprocité et la naissance des valeurs humaines*. Paris, L'Harmattan, 1995.
- TRAORÉ, Aminata, *L'Étau*, Paris, Actes Sud, 1999.
- YORK, Geoffrey, *The Dispossessed : Life and Death in Native Canada*, London, Vintage, 1990.
- ZAOUAL Hassan, *Territoires et dynamiques économiques*. Paris, L'Harmattan, 1998.

Table des matières

Avertissement	5
---------------------	---

1^{ère} Partie

<i>Mirages et ruines du développement</i>	7
---	---

Le développement, ou la corruption de l'harmonie en valeur <i>Ivan Illich</i>	9
Le développement n'est pas le remède à la mondialisation, c'est le problème ! <i>Serge Latouche</i>	15
En finir avec l'idéologie du progrès <i>José Bové</i>	19

Chapitre I

Les habits neufs du développement	25
Le « développement » : habits neufs ou tenue de camouflage ? <i>Gilbert Rist</i>	27
« Développement » : Les mots qui font croire <i>François Brune</i>	36
Avant le développement <i>Edward Goldsmith</i>	44

Chapitre II

À vos risques et périls : le développement suicidaire	51
Le formatage sociétal par les choix technoscientifiques : le cas de l'agriculture <i>Jean-Pierre Berlan</i>	53
La société épidémique, au risque de l'effondrement général des limites <i>Frédéric Lemarchand</i>	70

Chapitre III

L'économie criminelle : avenir ou vérité du développement ?	81
La mondialisation criminelle <i>Jean de Maillard</i>	83
Mafia, crime transnational et mondialisation <i>Umberto Santino</i>	89
Mafia et violence en Colombie <i>Carlos Oyala</i>	101

Chapitre IV

Laissez les pauvres tranquilles !	109
Déconstruire le développement <i>Lakshman Yapa</i>	111
Obstacles sur le chemin d'une conversation sur la pauvreté <i>Majid Rahnema</i>	125
Solidarité avec les oubliés. Les ONG du Nord vues par le Sud <i>Rajagopal</i>	133

II^e Partie

<i>Alternatives au développement</i>	139
--	-----

Le « Post It » ou l'Après de l'Après

<i>Michael Singleton</i>	141
--------------------------------	-----

Que faire sur les ruines du développement ?

<i>Bernard Hours</i>	173
----------------------------	-----

Chapitre I

Retrouver le sens de la mesure	183
---	-----

De la démesure ordinaire à la démondialisation nécessaire

<i>Marie-Dominique Perrot</i>	185
-------------------------------------	-----

La tyrannie du management, ou qu'y a-t-il

après le développement ? <i>Samuel Sajay</i>	205
--	-----

Rêveries à des désirs démesurés

<i>Frédérique Apffel-Marglin</i>	214
--	-----

Chapitre II

Répondre à l'oppression politique	223
--	-----

Réagir contre l'oppression politique du développement

<i>Neeti Bhai</i>	225
-------------------------	-----

En réponse au développement suicidaire :

l'autonomie solidaire <i>Jean-Louis Bato</i>	234
--	-----

Défaire le développement, refaire les mondes... kazakhs

<i>Anne-Marie Vuilleminot</i>	240
-------------------------------------	-----

Chapitre III

Se réapproprier les savoirs	249
--	-----

Dangers de l'éducation pour le savoir indigène

<i>Helena Norberg-Hodge</i>	251
-----------------------------------	-----

Le savoir pratique, gage d'autonomie des peuples

<i>Teodor Shanin</i>	257
----------------------------	-----

L'utopie, ici et maintenant ! <i>Diogène</i>	260
--	-----

Chapitre IV

Survivre au développement	267
La fin de l'occidentalisation du monde ?	
De l'unique au multiple <i>Hassan Zaoual</i>	269
Stratégies d'acteurs de l'économie populaire :	
le cas de la ville de Cochabamba en Bolivie <i>Claude Llena</i> ..	292
L'« informel » à Dakar, ou comment vivre et survivre	
sur les ruines du développement <i>Suleymane M'Baye</i>	306
De l'autosuffisance <i>François de Ravignan</i>	324

Chapitre V

Se réappropriar l'argent	329
Se réappropriar l'argent <i>Serge Latouche</i>	331
Le « veau d'or » et l'avenir de l'humanité	
<i>Tonino Perna</i>	344
L'illusion et la chance. Une philosophie pour les Systèmes	
d'échange locaux <i>Paolo Coluccia</i>	354
Se réappropriar l'argent, l'échange, le financement	
<i>Maurice Decaillot</i>	365
Les réseaux de troc en Argentine <i>Heloisa Primavera</i>	373

Conclusion	380
En guise de conclusion... <i>François de Ravignan</i>	381
L'arbre migrateur <i>François Brune</i>	383

Le Colloque	399
Allocution de Monsieur Ali Kazancigil au colloque Défaire le	
développement, refaire le monde	401

Bibliographie indicative	407
--------------------------------	-----

Chez le même éditeur

William Blum. *L'État voyou*

François Partant. *Que la crise s'aggrave !*

James Petras et Henry Veltmeyer. *La Face cachée
de la mondialisation, l'impérialisme au XXI^e siècle*

Stephen Zunes. *La Poudrière*

À paraître :

Anthony Arno. *L'Irak assiégé*

Franz Broschimmer. *Écocide*

Vandana Shiva. *La Guerre de l'eau*

Achévé d'imprimer
en janvier 2003
sur les presses de la Société Nouvelle Firmin-Didot
à Mesnil-sur-l'Estrée – France
Dépôt légal 1^{er} trimestre 2003
N° d'impression : 62423

L'ère du développement fait suite à celle de la colonisation, tout comme l'ère de la mondialisation prend le relais de celle du développement. L'occidentalisation du monde et l'uniformisation planétaire se renforcent avec l'accumulation sans limite du capital sous la domination toujours accrue des firmes transnationales. La guerre économique et les inégalités ne se déploient plus seulement entre les peuples mais aussi au sein des espaces nationaux. La destruction de l'environnement est universelle.

Il n'y a d'avenir écologique, culturel et politique soutenable et souhaitable qu'au-delà d'une nécessaire décolonisation de l'imaginaire. Il faut sortir non seulement de la mondialisation, mais encore du développement, en secouant le joug de la dictature de l'économie.

Les questions soulevées dans ce livre sont nombreuses et essentielles : Quels sont les « habits neufs » du développement ? L'économie criminelle est-elle l'avenir ou la vérité du développement ? Ne sommes-nous pas dans un processus de développement suicidaire ? Pourquoi ne pas laisser les pauvres tranquilles ? Comment répondre à l'oppression politique du développement ? Comment survivre au développement ? Y a-t-il des alternatives au développement ?...



9 782841 900954

ISBN 2-84190-095-9

✱ 998 476.1

20 €